PRINCIPJ DI DRITTO PUBBLICO

OVVERO

SAGGIO

SOPRA I LIBRI DEL DRITTO DELLA GUERRA E DELLA PACE

DELL' AB. GRISOLIA

Regio Professore di Etica

NELL' ACCADEMIA MILITARE;

Sunt & belli, sicut & pacis jura.
LIVIUS.

NAPOLI
MDCCXCI.

Nella Stamperia di MICHELE MORELLI;
Con licenza de' Superiori.

Sileant leges inter arma; sed civiles illæ & judiciariæ & pacis propriæ; non aliæ perpetuæ & omnibus temporibus accomodatæ.

GROTIUS.

A S. E.

D. DOMENICO MARIA LEONESSA

DE' PRINCIPI DI SUPINO, MAGGIORDOMO DI SETTIMANA, MARESCIALLO DI CAMPO DE' REALI ESERCITI, E COMANDANTE DELLA REALE ACCADEMIA MILITARE.

La chiara nobiltà degli Avi, Eccellentissimo Signore, mostra, a guisa di una fiaccola accesa, i difetti ugualmente dei tardi nipoti, che le loro virtù. Non è dunque la nobiltà gentilizia per se medesima, grande ornamento degl' illu-

stri, e nobili personaggj, quando costoro non corrispondono colle diloro magnanime azioni, alla virtù ed alle glorie degli Avi. Le fumose immagini, i trionfi, le cariche dei Maggiori, sono pei dappoco loro nipoti, tante cagioni perenni da fargli ad ogni tratto arrossire della lor dappocaggine. Veramente nobile è colui, che nato da illustre sangue, non contento di averne ricevuto il chiarore esteriormente, e quasi di riverbero; mosso da nobil' emulazione, colla propria virtú si rende chiaro ed illustre. Questa è quella nobiltà genuina, che indipendentemente dalle glorie degli Avi, si fa ammirare per se medesima, e che porge motivo di esser dagli uomini celebrata, ed a' posteri più rimoti tramandata.

Non vengo dunque mosso, Eccellentissimo Signore, dalla nobiltà dell' antica Vostra Famiglia, a consecrare alla immortalità il vostro nome con la dedica di questo libro di già immortale, che vi offro: ma dalle singolari vostre virtù, dalla vostra sapienza, e maturità di consiglio, che distinguendovi dal volgo, vi han reso ugualmente rispettabile ai

Na-

Nazionali , che agli Stranieri . Altrimenti quando vi contenterete, che le vostre insigni virtù sien confuse con quelle degli Avi, non avete bisogno di esser celebrato d' alcuno. La infinità del tempo, con tutti gl' inevitabili suoi urti, non potrà mai cancellare dalla memoria della più tarda posterità il glorioso Casato dei Leonessa . *Ma questa gloria non sarà Vostra propria. La gloria, che vi rende veramente nobile e grande, si è quella, che deriva dalle proprie Vostre virtù. L' amore del giusto, e dell' onesto, che costantemente vi guida in tutte le Vostre azioni; l' amor delle Scienze e delle Lettere; la protezione accordata da tanto tempo alle medesime ed a' loro cultori; la singolar moderazione, che vi governa; il culto della vera Religione, e della solida e vera pietà: tutte queste virtù, con infinite altre, che son Vostre proprie, e che vi rendono il raro e dolce ornamento della nostra patria, basteranno per se stesse ad eternare la Vostra fama.*

Il Libro dunque, che io vengo, pieno di rossore, ad umiliarvi, può bene influire alla immortalità del Vostro

nome: ma Voi non avete bisogno di questo libro, perchè restiate immortale. Voi già lo siete, e relativamente alle infinite glorie de' Vostri antenati, ed indipendentemente da quelle, a ragione delle ragguardevoli e singolari Vostre proprietà. Il libro stesso tuttavia può ben esser contento di comparire alla pubblica luce, alla vostra protezione affidato. Egli veramente ha la fortuna di venire in pubblico, sotto gli auspicj di un Mecenate il più rispettabile per tanti rapporti, e di nascita la più illustre, e di posto il più luminoso, e di sapere il più distinto.

Io mi lusingo intanto, Eccellentissimo Signore, che Voi regolato in tutto dalla vostra singolare bontà, e generosità, non isdegniate di accoglierlo, e che non lo defrauderete di un benigno compatimento; e spero, che vogliate ricevere anche me sotto la vostra protezione, su di cui molto confidando, mi rassegno divotamente

Di V. Ec.

Napoli 20. *Marzo* 1791.

Divotiss. ed Obbligatiss. Servidor vero
Michelangelo Ab. Grisolia.

DISSERTAZIONE PRELIMINARE

§.I. LA scienza del Dritto Pubblico, o Dritto Universale fra le Nazioni, in meno di due Secoli, da che il chiarissimo Ugone Grozio intraprese coraggiosamente a stabilirne il primo i fondamenti insieme e l'edifizio, ha fatto tanti e tali progressi, che non si può certamente andare più oltre. In questo secolo, nel quale son tante le opere, e gli autori, e sono così stancati i Torchj, e le persone tutte sono così annojate di leggere, non sarebbe alcerto buona condotta e consiglio, l'intraprendere un'opera grande di questa natura. La disperazione di non poter ideare un' opera di nuovo conio; e la necessità di dover servire, o limitarsi a tutto ciò, che gli autori classici hanno determinato intorno al Pubblico Dritto delle Nazioni, riempirebbe l'opera stessa di languore, e di tedio. Ella non potrebbe certamente uscire dalla penna del suo Autore, animata dalla speranza della novità.

§.II. Ma in un Secolo dall'altra parte, in cui la noja, e'l rincrescimento di ogni cosa, allontana anche gli uomini studiosi dalla lettura delle opere grandi, prolisse, ed inviluppate; in un Secolo, in cui si ama di legger tutto lo scibile raccolto in poche pagine, in un qualche articolo Enciclopedico, in un Romanzo, in una Novelletta curiosa, in un Giornale; in un Secolo, nel quale si teme di sudare, ed impallidir sopra i libri: non potrebbesi senza dubbio presentare a Leggitori così sfamati, e senza voglia di leggere, che qualche picciolo Saggio, corto, netto, e senza veruna di quelle difficoltà, che portano seco le opere

lunghe, e complicate. Quando un simil Saggio fosse insieme utile ed interessante, si potrebbe ingannare la malattia del Secolo, colla utilità delle cose, mischiata alla brevità di trattarle.

§.III. Sono già molti anni, da che invaghito della Scienza del Dritto pubblico ed universale, mi posi a tutt'uomo ad esaurirne le prime nozioni dall'opera più antica e più classica, che abbiamo di questo genere. Io già voglio dire dall'opera molto conosciuta ed insigne del *Dritto della Guerra e della Pace*. Benchè a me, dalla prima età mediocremente nudrito negli studj della Filologia, non fosse unquemai dispiaciuto di rinvenire in ogni pagina del mio Autore, copia così grande di esempj, e di autorità, tratte dagli Scrittori più celebri di ogni età delle Nazioni più savie, più colte, e più dominanti: non poca difficoltà tuttavia mi produceva un ammasso di tanti, e così rari ornamenti, che adornano così spesso la tela originale dell'opera, che spesse volte la prima idea, e 'l filo delle idee intermedie sdimenticando, e delle conseguenze, dovea da capo riprenderne la lettura. Allora fu, che pensai di ridurre un'opera così utile, e necessaria a' primi principj suoi, e spogliata di ogni ornamento, presentarla agli occhi miei semplice e nuda. Pensai d'imitar così gli Anatomi industri, che riducono artificiosamente in pezzi le parti solide de' corpi animati, per discoprirne con esattezza e minutamente la loro struttura, ed economia. E mentre pensai d'istituire una tale diligente analisi; io certamente non pensai di farmi un nome, col travagliare sopra un Autore così celebre, e glorioso nel Tempio della fama, e della immortalità; ma sì bene mi studiai a tutto pote-

re

re di renderlo utile e giovevole a me medefimo, e forse ancora a quegli altri, che ambiziofi d'iſtruirſi della conoſcenza del Dritto Comune a tutt'i Popoli, ne ſono impediti più dalla difficoltà, che dalla mole dell'opera del *Dritto della Guerra*.

§.IV. Molti, o sfaccendati ciarlatani, o ſegreti e coverti invidioſi, de'quali non mancano a'veri ed oſtinati ſeguaci del ſapere, e della virtù, mi biaſimeranno, che vengo ad accreſcere la mole de'libri, onde le Biblioteche ſon carche, di un'opera non neceſſaria, e che nulla ha di nuovo. A'quali riſpondo, che io non vengo a proporre al pubblico, o per meglio dire ad eſporre, che un'opera molto antica, ma in una maniera molto nuova. Il che a fare intrapreſi per mio privato vantaggio. Ma poichè la mia paſſione per queſta ſcienza del Dritto pubblico, divenne ſempre maggiore; e già bramerei, che tutt'i letterati uomini, e i cittadini tutti, e i Grandi, e i Miniſtri dello Stato, ed i Re medeſimi, laſciati da banda gli altri ſtudj meno utili, e meno intereſſanti, a queſta ſola ſcienza rivolgeſſero tutte le loro cure: non ſia meraviglia ſe luſingato dalla ſperanza di poter il mio Saggio eſſer utile alla patria, ed agli uomini tutti, mi permetto di farlo finalmente di pubblica ragione. Il vantaggio della Patria ſpecialmente, e quello degli altri uomini, è l'oggetto perpetuo delle mie cure, e de'miei travagli. Non curo quindi affatto la maldicenza e l'invidia. Mi ſi accordi di grazia, la libertà di burlarmi di alcuni cenſori ugualmente fieri, che ignoranti, diceva Samuele Puſendorfio, i quali voglion parlare e ſentenziare ſopra certe materie, che non ſono della loro provincia. Egli è permeſſo a ciaſcuno di trattar con di-

ſprez-

ſprezzo ſuperiore queſta razza di gente, che di tutto ſuol brigarſi, e della quale piacevolmente ſi dipinge il carattere da un antico Poeta. *Corron ſempre*, dic'egli, *da un lato all'altro della Città, ſenza ſaperne il perchè; ſon molt' occupati, ſenza di avere il menomo affare; ſi agitano per nulla; moſtran deſio di far molte coſe, e neſſuna ne fanno; in guiſa che ſono a ſe ſteſſi moleſti, ad altrui inſopportabili.*

§.V. I dotti veramente, e gli uomini ben formati e colti, ſcorgeranno per ſe medeſimi, che il mio zelo, e 'l mio deſiderio non ſia molto lontano dall'idea del mio Autore. Egli non ſi propoſe di ridurre il primo in ſiſtema il *Dritto della Natura e delle Genti*, ſe non colla ſublime veduta di renderſi utile alle Nazioni, e ſpecialmente a' Principi ſovrani. Quindi intitolò la ſua opera, *Dritto della Guerra e della Pace*; mentre un tal dritto non è, che una ſola parte del Dritto Naturale, e delle Genti. Ma egli, come ch'era d'ingegno penetrante ed aperto, ſcorſe ſubito, che per impegnare i Grandi, ed i Sovrani ſteſſi a leggere la ſua opera, biſognava ſorprenderli con prometter loro qualche coſa di ſublime, e di ſtraordinario. Ma laſciamo il parallelo del noſtro zelo con quello del noſtro Autore; e vediamo anzi coſa egli volle fare con intraprendere un'opera così grande, e così nuova.

§.VI. Avea Grozio ben oſſervato, che moltiſſimi di quei gran perſonaggj, che poſſono trovarſi impegnati nella guerra, dove ſpeſſo ſono condotti dall'ambizione illimitata di comandare; ed ancora quegli altri molti, che ſono ſpeſſo gli ſtrumenti più proſſimi ed immediati dell'ambizione de' primi; e finanche le perſone di ogni ordine, che vi ſi poſſono trovare intereſſate in maniere differenti: tutti coſtoro aveva egli

osservato essere, ovvero dimostrare di essere persuasi, che nella guerra tutto fosse permesso, e che non ci avesse alcun luogo la giustizia. Una licenza da stupire in tempo delle gare, e delle rotture fra i popoli guerreggianti, confondeva spesso ogni dritto. Spesse fiate ancora nel tempo stesso della pace, allorchè qualche quistione dovea decidersi fra un popolo libero, ed un altro anche libero, o fra due Principi Sovrani, o fra un Sovrano ed un suddito di un altro Re, o fra i sudditi di due Re differenti, o fra il Principe Sovrano e i suoi medesimi Vassalli; addiveniva, che la giustizia si faceva consistere nella maggior forza. Si verificava spesso in tai casi, ciò che cantò un nostro ben antico Poeta;

Che ragion contro forza non ha loco.

Non dubitavano già quasi tutt' i Principi di praticare nella loro condotta un errore politico molto antico, ributtato finanche da Cicerone; cioè, *che non si può governare felicemente uno Stato, senza commetter delle ingiustizie*. Le quali funeste persuasioni risultavano certamente dalla ignoranza del Dritto, o per dir meglio dalla confusione, in cui trovavasi allora il Dritto della Natura e delle Genti. E poichè ben comprendeva il nostro Autore, che nessuna cosa può esser più efficace ad introdurre il gusto di una Scienza, o di un' Arte fra un popolo, che l'esempio de' Grandi, e del Principe, che ne fanno stima, o che la coltivano eglino stessi; quindi si studiò di muover la curiosità a' medesimi con un titolo luminoso ed ingegnoso, ed insinuar così la vera scienza del Dritto della natura nell' animo loro, coll'occasione e col finto proposito di voler trattare del solo *Dritto della Guerra*. Questa fu la ca-

glo-

gione, che ciò, ch'era il principal oggetto nell'animo del nostro Autore, divenisse poi un accessorio, che con infinita felicità fece poi servire all' oggetto principale dell' opera stessa.

§.VII. Nessuno, a riserba del grande Bacone da Verulamio, aveva ugualmente conosciuto, che il nostro Autore, la necessità di un' opera, in cui si sistemasse il dritto più sagro, ed inviolabile, che gli uomini debbono osservare, malamente sino a' suoi tempi conosciuto, o interpetrato, per non dire affatto sconosciuto. Gli stessi seguaci della Filosofia non seguivano, che l'opinione. Eglino non conoscevano altri originali del Dritto, che un Platone, o un Aristotele, che si stimavano autori più o meno divini, a ragione dell' ardor de' partiti. Quei che non amavano di servire a costoro, non conoscevano altra legge, che la Romana, riguardata allora come la Legge comune di tutt' i popoli. Altri ripieni il capo delle sottigliezze scolastiche, e teologiche non tendevano ad illustrare il dritto, ma ad oscurarlo. I Riformatori stessi non si occupavano, che intorno a vane quistioni morali, o teologiche, per cui lacerarono, e confusero la Scrittura, e la Chiesa. Il chiaro senso dell'Evangelo non si comprendeva in mezzo a' tumulti, ed alle guerre intestine, nate a motivo di Religione. L'ambizione solamente era la molla della retta interpetrazione anche nell' animo di quei, che per istituto doveano interpetrarne il vero senso. L'ambizione stessa fece loro stabilir certe massime vergognose, e molto contrarie al buon ordine della Società, e degli Stati, ed agl' interessi de' Principi Sovrani.

§.VIII. Il chiarissimo Ugon Grozio, nato a Delft, esi-

esiliato indi dalla sua patria ingrata, e rifuggiato felicemente in Francia, concepì il primo il nobil disegno di fabbricare un sistema di Dritto universale, che fosse conlato sopra i dettami della ragione, e che potesse servir di misura, e di freno alla sfrenata licenza degli uomini, che confondevano il dritto colla forza, e colle armi. Fu animato ed ajutato a ciò fare dal celebre promotore delle Arti, e delle Scienze in quei tempi, dal celebre Peirescio, grande Consigliere della Francia. Lo stesso Grozio in una delle sue lettere scrive a Mr *de Peiresc*, che riuscendo la sua opera utile, e grata ag'i uomini ed alle nazioni, la posterità avrebbe ben avuto motivo di esser tenuta molto più a lui, che avealo animato ad una tale intrapresa e coll'ajuto, e col consiglio. Il Presidente di *Mesmes* influì ancora molto ad ajutare e promuovere gli studj del nostro Autore, con offerirgli una tranquilla ritirata da Parigi nel suo casino di *Balagni*; e il figlio del celebre Storico *de Thou* con dargli il comodo della Biblioteca paterna. Felici tempi, ne' quali i nobili e distinti Personaggj non aveano gelosia delle buone inclinazioni de' letterati uomini; e non aveano troppa fiducia, o troppa prevenzione pe' loro studj, e pe' loro talenti! Eglino invece di scoraggiare la gente studiosa, o con lodar troppo gli antichi, o con deprimere ed avvilir troppo i moderni, non tendevano a disanimare gl' ingegni. Eglino anzi co' loro lumi influivano ad eccitarli a grandi intraprese; ben persuasi, che non debbono le grandi anime pensare, che la natura abbia già esaurita tutta la sua attività; e che già da molto tempo insterilita, non possa produrre altro, che funghi, e non più degli uomini ragionatori, e pensanti.

§.IX.

§.IX. Grozio nelle sue disgrazie ebbe la fortuna d'incontrarsi con degli Genj buoni, e benefici, e promotori delle sue intraprese. La Posterità è stata grata non meno all'ingegno dell'autore, che all'influenza de' promotori, E sebbene non fossero mancati, dopo la morte del nostro Autore, alcuni, che mentre viveva, segretamente lo invidiavano, i quali avessero mosso e sollecitato qualche palustre uccello ad emulare i sublimi vanni di questo uccello di Giove, ad oggetto di umiliarne la fama; il mondo letterario tuttavia non cessò mai di ammirare la grande opera del *Dritto della Guerra*. Il celebre Salmasio, il quale si comprometteva tanto delle note, e delle censure sopra l'opera accennata, del Professor di Matematica di *Helmstadt*, cioè di *Gio. de Felde*, sarebbe rimasto deluso, se fosse ancora sopravvivuto, per leggere la sterilità, e le fredde sottigliezze e sciapite del primo Critico Groziano. Meraviglia, che un Matematico non conchiuda, e che non intenda mai, o rade volte il nostro Autore! che li suoi raziocinj siano quasi sempre malamente fondati, e che le conseguenze siano insussistenti! che lo stile sia rozzo, e pieno di spine, e senza gusto! Lo stesso Salmasio, se potessero qualche volta i trapassati uomini alzare il capo dalla tomba, e brigarsi peranche delle cose mortali, vedrebbe con rincrescimento, che la Repubblica delle lettere, avendo mandato quasi in obblio la sua *Defensio Regia*, unico libro, che scrisse in materia di pubblico dritto, non ha però lasciato di ammirare perpetuamente la grande opera del *Dritto della Guerra*. Seldeno benanche, il quale volle a tutto potere emulare il nostro Autore, si pentirebbe, scorgendo la oscurità, e l'inviluppo de' suoi

pria-

principj e delle sue idee, il disordine perpetuo, e l' erudizione spesso male applicata (come Gio. Clerico prima di noi osservò nella Critica), di aver così malamente impiegato il tempo ad esporre il *Dritto della Natura secondo la Disciplina degli Ebrei*. Salmasio, e Seldeno erano uomini di grande erudizione; ma non avean del genio. Le di lor opere sono dotte; ma non interessano il leggitore: sono bene scritte; ma non sono nè belle, nè nuove.

§.X. La insussistenza delle note del Professore di Heimstadt, dimostrata da Teodoro Graswinckello nella sua risposta alle medesime, non fa, che in un' opera nuova, e grande, scritta fra gl'imbarazzi di un esilio ingiusto, e fra gl' incomodi della salute, non sia macchiata di qualche neo. Poche macchie tuttavia non debbono offendere il delicato gusto de'veri Sapienti. Quindi è, che quasi nello stesso tempo, ed anno della seconda edizione della censura di *Gio. de Felde*, si vide comparire al pubblico il *Commentario di Boeclero* sopra Grozio, e in seguito quello di *Gaspare Zieglero*, e quello di *Osiandro*. L'Europa tutta in appresso non fece, che rendersi sempre più ammiratrice dell'opera del *Dritto della Guerra*. Si stimò benanche doversi rendere utile generalmente, con ordinarsi, che fosse pubblicamente insegnata in molte Università di Germania. Carlo Luigi, Elettor Palatino, prevenne tutti col suo esempio, ordinando, che fosse insegnata nella sua Università di *Heidelberg*, facendola servire di Testo alla Giurisprudenza Naturale. Egli ne incaricò *Monsieur de Poufendorf*; il quale dopo molte sue meditazioni, con un'opera più compita, e più ordinata, e più perfetta, sviluppò poi quelle verità, che Grozio

non

non avea, che leggiermente toccate. Il celebre *Enniges* dopo di Osiandro, si applicò ad illustrare il nostro Autore colle sue *Osservazioni Politiche e Morali*; ed il dotto Gronovio colle sue *Note*, che appartengono più alla lingua, ed alla erudizione umana, che alla materia, sopra della quale sembra a' dotti, ch' egli non avea ben riflettuto. Non erano scorsi cinquant' anni dopo la morte di Grozio, che si vide la sua opera insigne comparire al pubblico (nel 1691) *cum notis Variorum*, mercè la industria e diligenza di *Becmano*: onore, che gli Autori antichi non meritarono, che dopo una lunga serie di anni, e di secoli, come Pietro Bayle l'ha ben osservato. Non restava altro, che si attribuisse al nostro Autore l'onore di una edizione in foglio più brillante, e più bella. Gio. Tesmaro concepì questo disegno, e lo eseguì, dopo venti anni di ostinato travaglio, nel 1696 per le stampe di *Francfort*, con un suo dotto *Commentario Perpetuo*. Le sue cure furono emulate, e forse ancor superate dal chiarissimo Guglielmo *Vander Muelen*, che nel medesimo anno cominciò a stampar l'opera del *Dritto della Guerra in fol.* con un suo *Commentario Perpetuo*, che merita la preferenza fra tutti; il quale finì di comparire alla pubblica luce nel 1703. *Vander Muelen* era un Nobile di molta distinzione, Canonico ad *Utrecht*, e rivestito di molte cariche onorevoli nella sua Provincia. Oltre de' quali Commentatori da me rammentati, ce ne ha degli altri menzionati dal Bayle coll' ordine cronologico; come *Gieno Klenckio*, *Guglielmo Grozio* fratello di Ugone, *Gio. Giorgio Simone*, *Samuele Rachelio*, *Valentino Velthem*, *Gio. Giorgio Kulpis*, i quali su le orme di Grozio s'impegnarono di sviluppare il Dritto di Natura, e delle

Gen-

Genti. Il Barbeyrac fa menzione di alcune Tavole, nelle quali si dice, che Grozio stesso avea ridotta la sua opera; ma io non ho veduto, che le Tavole, in cui ridusse i tre libri di Grozio, *Gio. Filippo Mullere* nel 1664.

§ XI Con tutti questi onori tuttavia, prestati al merito della nuova opera del *Dritto della Guerra*, e *della Pace*; non mancarono nel decorso di questo secolo molti Pubblicisti, che ingrati a' lumi ricevuti da un autore così celebre, s' impegnarono a tutto potere di spacciare contro di lui molte critiche assai più serie, che non furono quelle de' primi censori.

I. Si è spacciato, che Ugone Grozio non abbia ben fissata la definizione del *Dritto delle Genti*; che anzi ne abbia ignorato affatto l' origine. (*Ne' Prolegom.* §. 41.) II. Che spesso abbia conceduto troppo al potere Sovrano, e che abbia molto depresso i dritti del Popolo, ed umiliata assai la povera umanità, con la teoria de' *Regni patrimoniali*. (*Lib.* 1. *Cap.* 3. §. 13., & *Lib.* 3. *Cap.* 8. *n.* 3.) III. Che abbia sostenuto, che un Sovrano può giustamente prendere le armi, per punire quelle Nazioni, che si rendono colpevoli di errori enormi contro la legge Naturale; che trattano crudelmente i loro genitori; che mangiano la carne umana. (*Lib.* 2. *Cap.* 20. §. 40., e 41. e *seg.*) IV. Che abbia posto de' limiti per cagion della vera religione, alla libertà, che hanno le Nazioni di far de' Trattati, e delle alleanze. (*Lib* 2. *Cap.* 15. §. 11.) V. Che abbia insegnato, che gli ostaggj, dopo che la promessa, della quale fanno la sicurezza, sarà stata effettuita, possono ritenersi per un altro motivo. (*Lib.* 3. *Cap.* 20. §. 55. seguito da Wolfio *Jus Gent.* §. 503.) VI. Che parlando della riparazione

del danno fatto colla guerra ingiusta, conosciuta come tale, la Gente di armi, Generali, Uffiziali, e Soldati siano tenuti in coscienza a riparare que' mali, che hanno fatti, non per loro propria volontà, ma come istrumenti nella mano del lor Sovrano. (*Lib.* 3. *Cap.X.*§.4.) VII. Che sia stato troppo inclinato all' atrocità delle pene, e specialmente a sostener quella della morte. (*Lib.*2.*Cap.*20) VIII. Che abbia accordato al vincitore sulla persona de' vinti un Dritto illimitato (*Lib.*3.*Cap.*7.) IX. Generalmente parlando poi hanno spacciato certi altri, che molte volte Grozio abbandona i suoi principj, e non gli sviluppa; onde le conseguenze sembrano dedotte da tutto altro, che da' principj, che stabilisce. X. Che la maniera di stabilire il suo *Pubblico Dritto* con una copia immensa di estrinseche autorità, e con una erudizione così vasta, che annoja, è ben d' ammirarsi piuttosto da' pedanti, anzi che da' filosofi, e da' ragionatori. Che sia una stranezza ridurre il consenso di un centinajo di persone su le tesi, ch' egli stabilisce, al consenso generale di tutto il Genere umano, come si spiega l' autore del *Contratto Sociale*.

§.XII. Non lascio primieramente di osservare (come l' osserva benanche Mr Vattel), che Ugone Grozio non discorda affatto da' Pubblicisti moderni nella definizione del *Dritto delle Genti*, per cui egli intende quel *Dritto, che deve regnare ed osservarsi tra le Nazioni, e Stati Sovrani.* Tutto dunque l' errore, che si crede di aver commesso il nostro Autore, si aggira intorno all' idea impropria, che si avea formata dell' origine di questo Dritto. Si è creduto dunque, che Grozio pensasse, che il genuino dritto delle Genti fosse sorto tra le Nazioni dal *comune e scambievole consenso*; quando le molte cose e le molte leggi, che si osservano fra le Nazioni, hanno tutto al-

tro

tro fondamento della lor obbligazione, anzi che il folo e mutuo confenfo. Si fono perfuafi i cenfori, che Grozio aveffe quefta imperfetta ed erronea idea del genuino *Dritto delle Genti*; perchè fembra, ch' egli lo diftingua dal *Dritto Naturale*. *Quando più perfone* (dic' egli ne' Prolegom. §. 41.) *in diverfi tempi, ed in diverfi luoghi foftengono una medefima cofa come certa; ciò deve rapportarfi ad una caufa generale. Or nelle quiftioni, di cui fi tratta, quefta caufa non può effer, che l'una, o l'altra di quefte due; o una giufta confeguenza derivata da' principj della Natura; o un confenfo univerfale. La prima ci fcuopre il dritto Naturale; e l'altra il Dritto delle Genti*. Lo fteffo Barbeyrac non ha ben faputo difendere il noftro Autore.

§. XIII. Ugone Grozio dunque fcriffe, che nelle quiftioni, che inforgono tra le Nazioni Sovrane, allorchè fi fcorge, che più perfone in diverfi tempi, ed in diverfi luoghi foftengono una medefima cofa, ciò debbefi rapportare ad una medefima caufa generale. Ora noi poffiamo fupporre due cofe, o che le quiftioni tra due Stati Sovrani, fiano di cofe appartenenti alla giuftizia interna, ovvero di cofe, che dipendono dalla femplice volontà, ed arbitrio delle Nazioni fteffe. Nel primo cafo fi vede anche da' ciechi, che le differenze inforte non potrebbero deciderfi, che col *Dritto della Natura* applicato agli affari delle Nazioni; nel fecondo col *Dritto delle Genti Volontario*, o *Arbitrario*. Allora dunque, che Ugone Grozio diffe, che il confenfo fcambievole foffe il fondamento del *Dritto delle Genti*, non intefe certamente parlare, che del *Dritto Volontario*, od *Arbitrario*, fondato almeno ful confenfo prefunto, o tacito delle Nazioni. Il che può intenderfi coll'efempio delle armi avvelenate cosa proibita dal Dritto delle Genti, non già della Natura. Quando poi diffe, che la caufa

generale del consenso non potess' esser altra, che una conseguenza derivata da' principj della Natura, intese certamente allora parlare del *Dritto delle Genti propriamente detto*, cioè del *Dritto Naturale applicato agli affari delle Nazioni*, che perciò lo distinse dal Dritto delle Genti Volontario, ed Arbitrario. Non sarebbe altrimenti il discorso di Grozio conchiudente, e connesso. Lo stesso Mr Vattel non ha ritegno di confessare, che Grozio non ignorava, che le Nazioni, o le Potenze Sovrane fossero sottomesse all' autorità della Legge Naturale; e che in conseguenza egli conosceva in fatti un Dritto delle Genti naturale, ch'egli spesso lo chiama *Interno*. Ma molto più avrebbe Mr Vattel, e gli altri Pubblicisti moderni, confessato ciò ingenuamente, se avessero letto con attenzione l' opera stessa di Grozio, nella quale non fa altra cosa, che perpetuamente applicare le massime della legge naturale agli affari della Guerra e della Pace. Io mi sono molto più convinto, che l' errore, che si attribuisce al nostro Autore, intorno all' origine del vero Dritto delle Genti, sia tutto apparente; quando mi sono incontrato con quelle parole del medesimo (*lib.1.cap.1.§ 14*): *quia vix ullum Jus reperitur extra Jus Naturale, quod ipsum quoque Gentium dici solet, omnibus Gentibus commune*. Il medesimo nostro Autore più chiaramente dà a comprendere, ch' egli conosceva un Dritto naturale applicabile agli affari delle Nazioni, antecedente al Dritto delle Genti arbitrario, fondato sul consenso. Imperciocchè avendo dimostrato altrove (*lib.2.cap.19 § 6.*), che la sepoltura appartiene al Dritto delle Genti; e che allo stesso Dritto delle Genti arbitrario appartengono le successioni *ab intestato*, e le possessioni delle co-

cose, che non sono nostre, ma che tuttavia ci appartengono da un tempo immemorabile: aggiugne, *perchè sebbene tutte queste cose deducono in qualche maniera la lor origine dal Dritto Naturale, le leggi umane tuttavia le fissano, e le rendono ferme e stabili, sia contro la incertezza delle congetture, sia contro cert'eccezioni, che il Dritto naturale sembra di somministrare egli stesso*. Ed altrove (*lib.* 2. *cap.* 20. § 41.) dice, che non si debbono prendere per *Dritto Naturale*, *i costumi civili*, *benchè siano ragionevolmente introdotti fra molti Popoli*.

§. XIV. Del rimanente nessuno meglio di Tommaso Obbesio ha dato una idea chiara e distinta del *Dritto delle Genti*. Imperciocchè egli il primo divise *la legge naturale* (*Lib. de Cive Cap.* 14. §. 4.) *in legge naturale dell'uomo*, *e legge naturale degli Stati*, che si appella comunemente *Dritto delle Genti*. Le massime dell'una e dell'altra di queste leggi sono precisamente le stesse; ma come gli Stati acquistarono in qualche maniera delle proprietà personali, la medesima legge, che si chiama *naturale*, quando si parla de' particolari; si appella poi *Dritto delle Genti*, allorchè si applica al corpo intero di uno Stato, o di una Nazione. Samuele Pufendorfio sottoscrive assolutamente ad una tale definizione. Quindi Budeo (Vedi gli *Elementi della Filosofia Pratica*) prese il sistema, dopo ciascuna materia di Dritto Naturale, di farne l'applicazione, per quanto ciò fosse possibile, alle Nazioni scambievolmente considerate. Il chiarissimo Wolfio, il quale sortì dalla Natura un ingegno penetrante da distinguer le cose a ragione de' differenti oggetti (ancorchè il Signor *de Mably* dica, che la sua opera non persa nè istruire, nè ingannar persona), non solo, che comprese

meglio di tutti quei, che lo aveano preceduto il *Dritto delle Genti*; ma stimò da vantaggio doversi separatamente trattare dal *Dritto Naturale*. Imperciocchè sebbene fosse persuaso, che il Dritto delle Genti fosse lo stesso Dritto della Natura applicato agli Stati Sovrani, secondo la natura de' soggetti; si accorse tuttavia, che non poteva nello stesso tempo farsi una tal applicazione con nettezza, e con solidità, che coll' ajuto di principj generali, e di nozioni direttrici, che ne dovessero esser la norma. Previde bene, che solamente in virtù di tali principj generali, poteva dimostrarsi evidentemente, come in virtù del Dritto naturale stesso, le decisioni di questo dritto a riguardo de' particolari, debbono essere cambiate e modificate, quando si sogliono applicare agli Stati, e formar quindi un Dritto delle Genti naturale, e necessario. L'applicazione di una regola, dice bene Mr Vattel, a soggetti diversi, non può farsi, che di una maniera conveniente alla natura di ciascheduno soggetto.

§.XV. Si conviene quasi da tutti, che il vasto sapere di Ugone Grozio non andava disgiunto, nè da quella libertà di spirito, che rende gli uomini superiori al pregiudizio, nè da quel coraggio necessario, per esporre e sostenere la verità contro la forza del pregiudizio stesso. Il *Sig. de Mably* ha osato scrivere, che Grozio era più erudito, che Filosofo (Vedi *Des Droits, & des Devoirs du Citoyen* pag. 17.); che questo genio profondo era fatto per trovare la verità, ma ch' egli si sconfidava delle sue forze; che una verità ardita lo sbigottiva, e che gli mancava del coraggio necessario per attaccare e distrugger l'errore. Mably avrebbe dovuto ricordarsi, che Grozio scrisse in un tempo, in cui

il libro del Gesuita Mariana era stato condannato a Parigi; e che altronde ben inteso ai bene degli uomini, avea delle ragioni particolari da sostener le sue massime, tendenti al pubblico bene. Grozio non tendeva, come molti de' moderni Pubblicisti, a rivoltare le Nazioni contro i loro Principi, e contro se stesse. Le sue massime giuste, e stabilite sulla ragione, non tendevano dall'altra parte, come malamente si suppone, a favorire il Dispotismo, e la Tirannia, ed a far degli uomini tanti schiavi. Egli era molto lontano da' principj e dalle conseguenze di Obbesio, e di Macchiavelli, come apparisce da una lettera scritta intorno al libro *De Cive*, a suo fratello: che anzi il chiarissimo Hubero (*De Jure Civitatis lib.* 1. *cap.* 3.) riferisce, che Grozio avrebbe desiderato, che il libro *De Cive* fosse comparso alla pubblica luce prima della sua opera, affine di confutarlo.

§ XVI. Grozio avea la giusta, e genuina idea della origine della Sovranità: ma da questa idea vera e genuina non veniva poi a trarre quelle atroci conseguenze, che Giacomo Rousseau dedusse poi. Grozio seguiva in questa materia il sentimento di S. Pietro Apostolo; dal quale si chiama lo stabilimento della Sovranità, e del Principato *ordinatio humana* (e questo è il *contratto sociale*); cioè uno *stabilimento degli uomini*, fatto per la loro conservazione e felicità, che è il fine di tutti gli enti ragionevoli. Grozio stesso soggiugneva, che questo stabilimento umano, poichè si rinveniva molto uniforme all'istinto morale, ed alla ragione degli uomini, non poteva in seguito essere disapprovato dalla Divinità, che presiede a tutto il Genere Umano; e che quindi si chiamava ancor molto bene da un

altro Apostolo lo stabilimento stesso, *ordinatio divina*. Iddio stesso colla sua approvazione presunta sanzionò il contratto sociale degli uomini, col quale si obbligarono di unirsi in società, sulla condizione di ubbidire a coloro, a cui dalla legge fondamentale dello Stato, erasi conceduto lo scettro, ed il comando. Ugone Grozio in più di un luogo della sua grande opera, dimostra, che egli era costante alla sua teoria. Imperciocchè nel Cap. V. del Lib. 2. quando parla dell' origine della Società pubblica *in populum*, *&* *ex populis*, afferma, che in virtù di una tale società, ciascun membro dello Stato, *ex consensu*, diventa soggetto all' intero corpo. E nel medesimo Lib. II. Cap. 14., allorchè parla de' successori al Regno, dice, che i Successori, *qua tales*, cioè assolutamente considerati, non son obbligati ad osservar i contratti, e le promesse degli Antecessori; *quia Jus non accipiunt ab eo qui proxime decessit, sed a populo, sive a successio proprius accedat ad Jus hereditatum vulgarium, sive absit longius*. Ed altrove *Lib. 2. Cap. 9. §. 8 e Cap. 16. § 16*: *Imperium, quod per Regem exercetur, non desinit imperium esse populi*.

§. XVII. Stabilita così l' origine della Sovranità, Ugone Grozio pensava, che fosse un dovere assoluto di prestar ubbidienza a' Principi, e rispettarli, come luogotenenti della Divinità, e come padri, e protettori de' dritti del Popolo, per volontà del Popolo stesso. Ma pensava dall' altra parte, che fosse ancora un dovere, ed un interesse del Principe, il non permettersi mai di trasgredire, o di violare quelle leggi, che formano la tranquillità de' suoi Popoli sudditi, la base del suo Trono. Un Principe giusto, savio, moderato, virtuoso, non mai si persuaderà, che i suoi sudditi siano tanti *schiavi*

pre-

precarj, o come tante mandre in usufrutto del Pastore proprietario, le quali formino un suo *Patrimonio*; che possa egli dissipare, e distruggere a suo capriccio. *Non basta* (diceva l'Imperator Giuseppe II. di felice memoria *nella sua ordinazione a'Capi de'Dipartimenti sul modo di trattare i pubblici affari*, *del* 1784.), *che il Sovrano non riguardi i beni dello Stato, e de'sudditi, come proprj; e non s'immagini, che la Provvidenza abbia creato per lui tanti milioni di uomini: ma deve altresì pensare, che appunto egli stesso, per servire a questi milioni, è stato dalla Provvidenza elevato all'eminente suo posto*. Un Principe, che pensa così, è un Genio benefico, che merita le adorazioni, e gl'incensi, come una Divinità, di cui sostiene le veci. Ugone Grozio sparge di tratto in tratto nella sua opera queste massime. Egli sempre desidera, e sostiene, che i Principi giusti, moderati, e benefici, e che custodiscono con gelosia le leggi fondamentali dello Stato, siano santi ed inviolabili, e siano rispettati come Iddii.

§.XVIII. Ma se questi Principi sommi ed indipendenti abusino del di lor potere, e facciano servire unicamente al di loro vantaggio tutt' i loro sudditi; polchè ha stabilito quali sono i dritti del popolo a riguardo di codesti Tiranni, o Despoti, indegni del Principato, ancor s'impegna di stabilir delle massime di moderazione, e di sofferenza più utile in simili casi, che non è la rivolta, e la confusione. Il Sig. *de Mably* non approva, anzi condanna questo metodo (Vedi la lettera I.), e questa maniera di pensare; e chiama *adulatori* delle *Corti*, coloro che raccomandano un rispetto cieco al Governo, al quale si è soggetto. Ma egli è il più stravagante nella sua maniera di pensare. Gli uomini sono forniti della ragione, e della libertà; dunque possono, sempre, quando il

Ma-

Magistrato, ed il Principe sono nell'errore, opporsi al Governo, e distruggerlo, e formarne un altro nuovo. Ma non può questo uomo libero, e ragionevole ancora ingannarsi, ed aggirarsi nell'errore ancor egli? Ed in ipotesi che il suddito non s'inganni, arreca certamente maggior incomodo ad una Nazione il rivoltarsi contro il suo Principe, benchè Tiranno, ed Ingiusto, ed esporsi a mille malanni, ed a stragi orribili, e piene di spavento, che soffrire con pazienza gli oltraggi, e le ingiurie, che possono alla fine ripararsi; poichè o il pentimento, o il ravvedimento ha fatto lui rammentare il proprio dovere. Il divino Platone nella Rep. Lib. V. osserva, che non bisogna mai attender dall'uomo una perfezione, che l'uguaglia alla virtù stessa; che ciò sia molto per lui il somigliarne i principali tratti; che avendo egli a ragionare sopra la natura, e sopra gli effetti della giustizia, e della ingiustizia, egli era necessario di proporsi innanzi agli occhi due modelli compiti e perfetti, l'uno di bontà, l'altro di malizia; ch' egli non pretende già, che questi due modelli possano esistere, ma che più l'uomo si accosterà all'uno, o all'altro, più egli sarà felice, o infelice; ch'egli si trova a questo riguardo nel caso di un Pittore, che dopo di aver dipinto la più bella Imagine, o figura di uomo, non sarebbe già nello stato di provare, che la Natura possa produrre una bellezza così compita e perfetta: in una parola; egli è impossibile nella natura delle cose, che l'esecuzione di un progetto corrisponda esattamente all'idea, che se n'è formata nello spirito.

§.XIX. Poichè gli uomini formarono il nobile disegno di unirsi in società civile, di sceglier una forma di governo, di darsi in balìa di un Sovrano, che gli gover-

vernasse, secondo le leggi fondamentali; eglino certamente non intesero far altro, che darsi in potere, o in braccio ad un uomo savio, prudente, moderato, e giusto, che frenasse colla sua giustizia insleffibile la sfrenatezza o licenza popolare contro il principal fine della società, cioè contro la pubblica tranquillità. Ma spesso nella esecuzione il Principe eletto, e destinato al governo, non corrisponde perfettamente ai modello, ed alla idea. Si dovrà perciò dar subito nelle furie, ed abbandonarsi alla mania? ed urtare la base del Corpo Politico, e pretendere, che si sciolga nuovamente, e che da una fatale Anarchia si torni pol allo stato naturale, incomodo, atroce, e ferino? Non sia meglio soffrire, anzi ch' esporsi a mille morti, al furor delle guerre civili, che spesso riempiono il mare e la terra di sangue, alla ostinazione della plebe contro le creduta a se nociva, e dannevole grandezza de' prepotenti, e de' ricchi? Ecco le massime, che Grozio sparge di moderazione, e di virtù cristiana, credute umillanti; quando non sono, che troppo utili agli uomini, ed agli Stati.

§. XX. Che poi il nostro Autore non era di quei Filosofi, che impazziti pel desiderio di veder tornato il mondo alla primiera uguaglianza naturale, guardano perciò tutt'i Principi legittimi, e giusti, come Despoti e come Tiranni, ed ogni grado inferiore al Principato come un torto, che si è fatto alla natura, secondo la quale tutti gli uomini sono uguali. La qual idea l'hanno inconsideratamente spinta cotanto in là, che un capogiro, ed una frenesia generale ha invaso tutte le menti; onde può a ragione temersi, che le Nazioni dallo Stato felice della Monarchia tornino al caos dell'

Anar-

Anarchia, e della infelicità, nel quale ogni uomo deve sentirsi ed esser debole, per guardarsi dalle ingiurie di molti; stato così fatale, che può in esso giustamente temersi la guerra di tutti contro tutti. Ma grazie a Dio, il quale illumina tutte le menti, le Nazioni han cominciato a ravvedersi, e tornare in seno a' loro Sovrani, che non hanno altra guida, che la ragione, e la legge nei governarle.

§.XXI. E certamente quei Filosofi, e Naturalisti, che si son appellati amici dell' uomo, nel portare troppo innanzi la teoria della uguaglianza; non han considerato, che nella società la medesima uguaglianza sia impossibile, e ripugnante colla sussistenza del Corpo Politico, o dello Stato. Doveano eglino riflettere, che le parti componenti di qualunque composto non possono essere tutte uguali, nè possono tutte occupare lo stesso grado; e di vantaggio, che ciascheduna parte per occupare decentemente il suo posto, dev' essere in collisione colle altre, dalla qual collisione nasce, che il medesimo composto sussista, e sussista con ordine bellamente. Potrebbero mai le membra del corpo dolersi, che non tutte occupano il luogo, dove risiedono gli occhi, senza che tosto la macchina dell' uomo si sciogliesse, e perdesse nella confusione? Il facondo Menenio vide bene tutta la forza del mio argomento, quando con quel giudizioso Apologo persuase la Plebe Romana irritata contro i Nobili, a tornare dal Monte sagro in Roma. Non dovea la *disuguaglianza politica*, che viene necessariamente dalla stessa costituzione della Società civile, irritare cotanto codesti pretesi Riformatori dell' uman genere. Doveano eglino comprendere, che questa disuguaglianza conserva il Corpo Politico, e lo con-

conduce al suo fine , cioè alla propria perfezione , ed alla propria felicità . Non doveano tanto declamare contro gl' incomodi, che vengono dalla collisione necessaria di quelle parti, che formano codesta gran macchina di qualunque Stato; e doveano riflettere, che le imperfezioni stesse (che Leibnizio chiamò *male metafisico* necessario, ed assoluto) delle parti componenti, spesso davan luogo a quelle credute ingiurie , e torti, che spesso convien anzi tollerarsi , che vendicarsi. Io non rinvengo una immagine più bella, a cui si possa rassomigliare una Monarchia bene stabilita, che alla Piramide del Cavalier Temple. Il popolo basso occupa il piedestallo, e la base; i Gentiluomini, i Mercanti, i Ricchi il busto; i Nobili il grado più vicino al fastigio; il Principe finalmente ne occupa l' estremo apice. Potrebbero queste parti dolersi del grado, che occupano , e pretendere di uscire dal proprio luogo , senza che la Piramide rovini sopra di se, e cada nella confusione , e nell' annientamento ? Potrebbero quei del Piedistallo non portare il peso di sostener la Piramide stessa , quando nella composizione del tutto sortirono quella condizione? Potrebbero richiamare pei loro dritti , ed aspirare a' gradi dell' uguaglianza , quando la disuguaglianza è locale, e politica, e necessaria ? Quando nella stessa disuguaglianza, in cui sono, sono tuttavia dall' intero corpo dello Stato e mantenuti, e protetti, e resi felici?

§. XXII. Ciascheduno uomo è uguale all' altro uomo nel dritto; e quindi ciascheduno uomo ha dritto di vivere, di conservarsi, di esser felice; un povero, un ignorante, un pigmeo hanno ugual dritto a vivere e felicitar se medesimi, come il ricco, il dotto, il gigante. Non potrebbe un piccol cerchio essere meno

cer-

gno, adorerà puranche, se lo stimerà necessario, colui da cui può sperare il soccorso; lo colmerà di onori, e di omaggio; gli si renderà schiavo civilmente, benchè nella natura gli sia uguale. Fin tanto dunque, che dura, e si stima legittimo il dritto di proprietà, e le cose non tornano nella primitiva comunione negativa, è vano lo sperare, che gli uomini già cittadini, e proprietarj, diventino uguali, essendo disuguali per quel che posseggono. Bisognerebbe fare di un Regno ciò che gli Spartani fecero di Lacedemone, cioè bisognerebbe, che tutto si mettesse a comune, e che il *furto* fosse poi permesso, come una pena, ed una maniera di punire lo spirito di proprietà, vietato dalla legge dello Stato. Ma ciò facendosi, ed attribuendosi a ciascheduno ugualmente ciò che potrebbe spettargli; potrebbe il Genere umano sperare la sospirata tranquillità? Io credo, che tosto dopo la divisione, e dopo la stabilita uguaglianza, tornerebbero gli uomini a farsi disuguali col fatto. Lo spirito d'inerzia in alcuni, che gli sgomenterebbe da coltivare i proprj fondi; in certi la stupidità naturale; la forza dell'ingegno in certi altri; in altri la forza del corpo; in alcuni la moderazione; in altri l'amore del celibato; in altri la sfortuna di dover morire senza figli: sarebbero le prossime ed infallibili cagioni di una troppo veloce ed inaspettata disuguaglianza.

§ XXIV. Se dunque la disuguaglianza fisica, e politica non può evitarsi, o che l'uomo si supponga nello stato della natura, o nello stato civile; non sarà mai ben fatto di pensare ad [illegible] la gran macchina del corpo civile, e ridurla in pezzi, ed annientarla. Egli tutto all'opposto bisogna rispettar come sagro il

dal-

dritto di proprietà, e come inviolabili quei diversi gradi, ne' quali sono stabilite le persone; e desiderare piuttosto, che nella grandissima disuguaglianza di forze, e di beni, e di gradi, siano gli uomini ed i sudditi dello stesso Stato uguali nel dritto, sotto il poter della legge, e della ragione, e sotto la guida di un savio Governo. Io darò termine a queste mie deboli riflessioni con uno squarcio dell' Autore del *Saggio sul Governo Civile*. *Il mondo intero* (dic' egli cap. 9. pag. 56) *non è innanzi a Dio, che una medesima Repubblica. Ciascheduna Nazione non n'è, che una Famiglia. La medesima legge di giustizia, e di ordine, che rende il dritto ereditario delle terre inviolabile, rende il dritto ereditario delle Corone sagro. Per far conoscere l'assurdità de' principj contrarj, abbandoniamo un poco lo stile serio, e grave, ed ascoltiamo per un momento i ragionamenti, che queste massime ispirerebbero ugualmente ad un fiero Repubblicano, e ad un Ladro di grande cammino. I Re, dirà il Repubblicano, non sono, che Depositarj di un' autorità, che risiede originariamente nel popolo. Gli uomini nascono liberi ed indipendenti. I miei antenati hanno ceduto il lor dritto inerente di governar se medesimi a' Sovrani, a condizione, che questi Magistrati supremi governerebbero bene. Il Re ha violato il contratto originario. Io rientro nel mio primiero dritto, io lo riprendo, e voglio donarlo ad un altro, che ne farà un miglior uso. Il dritto ereditario della Corona è una chimera. Con qual autorità i primieri Principi hanno potuto trasmettere a' loro figli un dritto, ad esclusione del Genere umano, e di mille altri più degni di governare, che i lor discendenti? I miei antenati non potevano loro trasferire senza il mio consenso un potere, che distrugge il mio dritto inerente, e naturale; e certamente il lor disegno, in confidando questo dritto a' Principi, non era già di rendere*

la

la lor poſterità infelice. Voi avete ragione, riſponde il ladro. *Io ſopra i medeſimi principj regolo la mia vita. I Ricchi non ſono, che i depoſitarj delle poſſeſſioni, che appartengono a tutto il Genere umano. Gli uomini naſcono tutti cittadini dell' Univerſo, figli di una medeſima Famiglia. Eglino hanno tutti un dritto inerente e naturale a tutto ciò, di cui hanno biſogno per la di lor ſoſſiſtenza. Io ſuppongo con voi, che i miei antenati, ed i voſtri hanno fatto per un accordo libero tra loro la diviſione de' beni della Terra; ma i miei hanno preteſo ſenza dubbio, che la lor poſterità ſarebbe provveduta di tutto ciò, che le ſarebbe neceſſario. I Ricchi hanno violato queſto controtto. Eglino ſi ſono impadroniti di tutto; nulla mi reſta. Io rientro nel mio dritto naturale, io la ripiglio; ed io voglio torre ciò, che mi appartiene per natura. Il dritto ereditario delle terre è una chimera. Con qual autorità i primieri occupanti hanno potuto traſmettere alla lor poſterità un dritto, alla eſcluſione di tutti gli uomini, ſovvente più degni, che i lor diſcendenti? I miei antenati non potevano trasferire agli altri ſenza il mio conſenſo, un dritto, che annientiſce il mio dritto inerente, e naturale. E certamente il lor diſegno nella diſtribuzione originaria de' beni, non era già di rendere la lor poſterità miſerabile. Poichè queſti Principi, e queſti Magiſtrati, che voi chiamate uſurpatori ſopra i dritti della umanità, m'impediſcono di godere di ciò, che mi appartiene per natura, io voglio ſoſtenere il mio dritto, e fare man baſſa ſopra il ſuperfluo di tutti quei, che rincontro. Or come io mi accorgo, o bravo Tribuno del Popolo, e degno partigiano della libertà naturale degli uomini, che voi avete più di danaro, che non vi biſogna, permettetemi dirvi, ch' egli appartiene a' voſtri fratelli, miei compagni, ed a me, che ſiamo ſprovveduti di tutto. Fatemi la medeſima giuſtizia, che voi volete, che i Principi facciano a voi. Eglino hanno violata i voſtri dritti*

naturali; voi incrudelite sopra i nostri. Noi non abbiamo nulla; voi avete assai più, che non vi bisogna. Noi siamo vostri fratelli; noi vi amiamo; noi non vogliamo già la vostra vita; noi non domandiamo il vostro necessario; dividete dunque tra noi ciò, di cui non avete punto bisogno. Che direbbe un Anti-realista, che incontrerebbe sulla strada un simile ladro, polito, onesto, e zelante pei dritti della umanità? Io non vedo punto qual altra risposta potrebbe fargli, che di dargli la sua borsa, senza poter dolersi della menoma ingiustizia.

§.XXV. Ma è tempo oramai, dopo una sì lunga digressione, di tornare all'oggetto mio. Non può intanto negarsi, che Grozio abbia sostenuto contro il chiarissimo Otomanno la teoria de' *Regni Patrimoniali*. Ma egli non era perciò persuaso, come pare, che supponga Mr Vattel, che un Popolo possa essere nel patrimonio di un Principe, come una mandra nella proprietà di un Pastore. Imperciocchè avendo egli stabilita la massima, che alcuni Regni, secondo la legge fondamentale dello Stato, sono alienabili ad arbitrio del Principe, altri no; quindi egli conchiude, che alcuni Regni sono e possono essere patrimoniali, per la volontà del popolo, che si diede al suo Principe con quella legge. Di vantaggio riflette altrove, che per dritto di guerra, i Regni conquistati sono tutti patrimoniali. Imperciocchè il Conquistatore acquista sopra il popolo conquistato, e sottomesso, tutta la facoltà, ed il dritto, che questi avea sopra di se medesimo (Vedi *lib.* 3.*cap.* 8.); e come un popolo avea certamente il dritto di alienare il governo di se ad un altro popolo, ò ad un altro Re: così non ci può esser dubbio, che questo medesimo dritto, o facoltà di

alie-

alienare si appartenga al conquistatore; onde il Regno conquistato forma un suo patrimonio. Ma poichè sostiene ciò contro Otomanno; egli non avvilisce gli uomini, supponendoli, come tanti schiavi precarj, e come cose corporali, a quella stessa guisa, che i Romani supponevano i loro servi. Egli infatti concede ad Otomanno, che gli uomini sono persone naturalmente libere, e che perciò non possono essere in commercio, come le altre cose corporali. Tuttavia egli riflette, che non sia contro il dritto della Natura, che un uomo, e quindi un popolo intero, o per una convenzione, o per qualche fatto umano, si renda servo di un altro. Dippiù: che quando un Principe possiede un Regno Patrimoniale; egli allora non ha propriamente il dritto di alienare, e di vendere il suo popolo; ma più tosto ha il dritto di alienare il dritto, che ha di reggerlo, e di governarlo. Ora non comprendo chi può mai esser così ostinato, che possa negare, che tra le cose, che ci appartengono in patrimonio, ci siano e possano esserci ancora de' *Dritti*, che i Romani Giureconsulti chiamavano *cose incorporali*. Gli esempj di molti popoli liberi, e di molti Re assoluti, che hanno alienato la Sovranità, o sommo Impero, provano manifestamente, che le Nazioni aveano un tal dritto, e che ne hanno fatto uso, senza abusarne, come pretende Mr Vattel. L' abuso del potere, o del dritto potrebbe aver luogo nel solo caso, che un Re armato, ovvero un Despota, cui non poteva resistersi colla forza, avesse alienato il Sommo Impero, che possedeva sopra un popolo suddito; ma non può provarsi un tal abuso, quando un popolo libero siasi volontariamente dato in potere di un altro popolo, o di

un altro Re aſſoluto . Io non pretendo di pagare al noſtro Autore il tributo della preferenza , quando m' impegno colle mie deboli forze di difenderlo dagli errori, che gli vengono imputati . Io m' impegno dimoſtrar ſolamente, che cedeſti preteſi errori, non ſono ſenza difeſa, nè ſono poi così madornali . Anche il chiariſſimo Wolfio impiega moltiſſime propoſizioni nel ſuo *Dritto delle Genti* , per ſoſtenere la teoria de' Regni Patrimoniali . Ma Wolfio , dice arditamente il Signor Ab. *de Mably* (Vedi la lettera I.) non ha fatto, che raccogliere nella ſua opera, gli errori di Grozio, e di Puſendorfio. Mr Vattel più moderato confeſſa, che ha tratto quaſi tutta la ſua opera da Wolfio; benchè non abbia ritegno di opporſi al medeſimo a riguardo de' Regni Patrimoniali (Vedi il Lib. 1. del *Dritto delle Genti Cap. V.* §. 68. *e* 69.). Del reſto biſogna riflettere, che il tempo influiſce molto a ſoſtenerſi con coraggio alcune verità , o per contrario a ributtarſi. Grozio era prevenuto moltiſſimo a favore della libertà, e de' dritti del popolo . E' un monumento eterno di queſta prevenzione, o perſuaſione , che io dico, la ſua *Storia Belgica*, o de' *Paeſi Baſſi* .

§.XXVI. Lo ſteſſo Mr Vattel declama (Vedi il Lib. 2. del *Dritto delle Genti Cap. I.* §. 7.) , che Grozio abbia ſoſtenuto, che un Sovrano poſſa giuſtamente prender le armi, per caſtigare quelle Nazioni, che ſon ree di errori enormi contro la legge della Natura. Imperciocchè il dritto di far la guerra naſce dal dritto di ſicurezza, Quando una Nazione , benchè rea di delitti enormi contro la legge naturale , non ci ha offeſo , e non ha perciò attentato contro la noſtra perfezione, e felicità, noi non abbiamo dritto di portar-

lo

le la guerra. Io non mi fermo quì a contrastare, se Grozio abbia bene opinato, che il dritto di punire non nasca dal solo dritto di sicurezza; e che ogni uomo innocente nello stato della natura diventando superiore al colpevole, abbia perciò dritto di punirlo, cioè di fargli soffrire tanto di male, quanto egli ne fatto: ma voglio anzi conceder a Mr Vattel, che il dritto di punire nasca dal solo dritto, che taluno ha di proccurare la sua salvezza, e la sua conservazione. Non seguirà punto da questo medesimo dritto di sicurezza, che una Nazione possa far la guerra ad un'altra Nazione barbara, e scellerata, e rea di enormi delitti? Supponghiamo, che ancora esista una di quelle Nazioni, come gli Sciti, che al dire di Strabone, e di Ovidio, uccideva i forestieri, che capitavano presso di loro, gl' immolava a Diana, ne mangiava le carni, e faceva in seguito da' loro cranj delle tazze. Non sarà lecita, e lodevol cosa, che un Sovrano porti la guerra ad una tal fiera Nazione, e che la punisca, e che la metta a discrezione? Non possono dunque presso una tale Nazione capitare infelicemente i suoi sudditi, e quindi soggiacere alla disgrazia ed al pericolo di essere immolati, ed uccisi? Il dritto dunque di sicurezza dà alla Nazione, o Sovrano innocente il dritto di punir colla guerra la Nazione colpevole; cioè gli dà il dritto di prevenire le offese nella persona de' suoi sudditi, e de' suoi membri. Non è forse permesso di prevenire colla guerra il nemico, e metterlo nello stato di non poterci offendere? Alla quale obbjezione non so cosa potrebbe rispondere Mr Vattel, volendo esser costante a' suoi medesimi principj. Oltre a ciò non è da mettersi in dubbio, che do-

po lo stabilimento delle Società civili, e de' Tribunali di giustizia, i Sovrani hanno solo il potere di procurare l'avvantaggio della Società umana colla inflizione delle pene, e questo potere l'hanno come indipendenti. Di più, si può sostenere, che come in materia di cose, che risguardano la Chiesa, ciaschedun Vescovo è in qualche maniera caricato della cura della Chiesa universale; così ciascuno Re, o Potenza sovrana è caricata, oltre della cura del suo Stato in particolare, di quella, che riguarda la Società umana in generale. Ma questo sentimento di Grozio apre le porte a tutto il furore dell'Entusiasmo, e del Fanatismo, e somministra all'ambizione degl'infiniti pretesti. Maometto, ed i suoi successori devastarono ed assoggettirono tutta l'Asia, per vendicare l'unità di Dio offesa: tutti gl'Idolatri, seguaci del Politeismo, furono le vittime del di lor santo furore. Ugone Grozio previde bene cotesti inconvenienti; ed aggiunse in seguito delle molte savie, e prudenti precauzioni. Ma l'ambizione spesso non ha alcun freno sufficiente: ciò tuttavia non fa, che il sentimento di Grozio, e le cautele proposte non siano legittime, e conformi al vero dritto della Natura, e delle Genti.

§.XXVII. Allorchè la salvezza dello Stato esigge, che si tratti con qualche altra Nazione, benchè di Religione differente, si può senza dubbio far con quella de' trattati, e delle alleanze, per trattar con quella con sicurezza. Imperciocchè gli uomini trattano, e debbono trattare insieme come uomini, e non già come Cristiani, o come Musulmani. Mr Vattel cogli altri Pubblicisti moderni non hanno potuto stabilire una tesi, nè più vera, nè più evidente. (Vedi Lib. 2. del

Drit-

*Dritto delle Genti Cap.*12.§.162).Ma Grozio ha forse insegnato il contrario ? Grozio ancora stabilisce, che non è una cattiva cosa *in se stessa*, o sempre illecita, di far qualche trattato, o qualche allianza con delle Potenze lontane dalla vera Religione ; ma che bisogna giudicarne dalle circostanze . (Vedi Grozio *Lib.* 2.*cap.* 15.§.11.) . Imperciocchè bisogna badare, che un troppo grande commercio con delle genti di un' altra religione, che si crede falsa, non metta gli spiriti deboli nel pericolo di lasciarsi corrompere; e che perciò sia una troppo savia condotta di non impegnarsi in simili trattati, senza una estrema necessità, prodotta appunto dalla salvezza comune. Grozio dunque non discorda nel fondo da' Pubblicisti moderni . Ma costoro spesso attribuiscono al nostro autore alcuni errori, che non sono, che nella lor fantasia . Quando le opere grandi non si leggono profondamente e seriamente, o quando si crede alla cieca al rapporto altrui, non si apprezziano; anzi si credono deturpate da errori, che non esistono.

§.XXVIII. Ugualmente deve stimarsi una calunnia, l'errore, che lo stesso Wattel attribuisce al nostro autore intorno agli *Ostaggj* . (Vedi il Lib. 2. di Wattel *Cap.* 16.§.249.). Imperciocchè Ugone Grozio non poteva ignorare, che gli ostaggj fanno la sicurezza della promessa; e che subito, che questa viene dal promissore effettuita, quelli debbono sulla parola pubblica essere nuovamente restituiti alla di lor libertà, ed alla di loro Patria. L'obbligazione degli ostaggj, dice il nostro autore, ha qualche cosa di odioso, sì perchè è contraria alla libertà, sì perchè viene dal fatto altrui. Quindi è, che gli ostaggj, dati per una

tal certa caufa, non poffono effere ritenuti per un altro motivo. (Vedi Grozio *Lib.* 3. *Cap.* 20.§. 55.*n.* 2.). Ma fe fiafi mancato di parola in qualche altra cofa, e fi è contratto un debito per qualche altra cagione; poffono gli oftaggj ritenerfi, non come oftaggj, ma per forza del dritto delle Genti, che permette di arreftarfi i fudditi per lo fatto del lor Sovrano. Al più potrà dirfi, che quefto fentimento non fia univerfalmente feguito nella fua modificazione; ma non mai foftenerfi, che fia un errore.

§.XXIX. Non ha però torto Mr Wattel, quando in un altro luogo della fua opera (Vedi lib. 3. del *Dritto delle Genti Cap.* 11. §. 187.), biafima Ugon Grozio, che abbia foftenuto, che la gente di guerra, i Generali, gli Uffiziali, i Soldati, fiano in cofcienza obbligati alla riparazion del danno, fatto nella guerra ingiufta. Imperciocchè un tal danno non l' hanno fatto coftoro di lor propria volontà, ma come iftrumenti nella mano del lor Sovrano. Ed all'incontro confiderati come tali, debbono confiderarfi fenza volontà, e quindi incapaci di far altrui danno. Ugone Grozio veramente non fembra quì coftante a' fuoi medefimi principj. Imperciocchè avendo egli ftabilito altrove, che la Gente di armi, ed i Soldati debbono alla cieca fervire, ed ubbidire nella guerra; farebbe quindi per loro un delitto, contrario alla legge della fubordinazione, ch'egli tanto raccomanda, il voler efaminare, fe la cagione della guerra fia giufta, o ingiufta, prima di marciare contro al nemico. Il dovere de' fudditi, e de' foldati fi è quello di prefumere, che le ragioni della guerra fiano fempre giufte, ed onefte; e di fuppore, che almeno le ragioni arcane, o del ga-

bi-

binetto, quando le apparenti possano sembrare ingiuste, siano accompagnate da tutta la possibile ragione. Onde segue, che il solo Sovrano, conoscendosi in seguito la guerra di essere ingiusta, sia risponsabile de' danni fatti al nemico. Si può solamente supporre, che Ugone Grozio abbia così opinato nel solo caso, in cui i Generali, e gli altri Uffiziali subalterni, ed i Soldati stessi abbiano antecedentemente consentito nel fatto del Principe, ed abbiano approvata, e quindi eseguita una guerra ingiusta, che potevano facilmente impedire. Altrimenti il nostro autore non è scusabile di questa svista.

§.XXX. Il dritto di ammazzare il nemico, anche prigioniero, non nasce, che dal dritto di sicurezza. Poichè il nemico è nelle nostre mani, e 'l nostro stato è sicuro; egli non è permesso per la giustizia naturale di ucciderlo. Nondimeno ciò che non è permesso per la giustizia interna, è ben permesso per lo Dritto delle Genti rigoroso, e stretto. Imperciocchè un nemico, benchè prigioniero e vinto, non si spoglia mai delle sue cattive intenzioni contro di noi, per l'amore, che in tale stato, deve tuttavia portare alla sua patria. Quindi è, che il vincitore può impunemente ammazzare il nemico soggiogato e vinto; e ciò *che si fa impunemente*, è ancora giusto, secondo la giustizia esterna. Affinchè il vincitore non esercitasse un tal dritto rigoroso, e contrario alla umanità, si accordò al medesimo dal Dritto antico delle Genti un potere illimitato sulla persona degli schiavi fatti nella guerra. Il vincitore addolcito da tanti vantaggj poteva benissimo astenersi da uccidere i prigionieri, e gli schiavi (Vedi Grozio lib. 3. del Dritto della Guerra cap. 7. n. 3.)

Ma

Ma Grozio espone quì il Dritto antico delle Genti; espone il fatto autorizzato dall'uso, non già il dritto vero, ed interno, che dice esser contrario a quell'uso, o per dir meglio a quell'abuso. In fatti il nostro autore, ripieno di umanità, non fa altro ne' capitoli seguenti del terzo libro, che insinuare massime di dolcezza, e di moderazione nell'animo de' vincitori a riguardo delle robe, e delle persone de' vinti.

§.XXXI. Ma ebbe egli sentimenti di umanità a riguardo delle teorie da lui proposte intorno alle pene? (Vedi il Cap. XX. del Lib. 2.). Perchè sostenere con tanto zelo, che non sia illecito, nemmeno per le leggi Cristiane, che anzi debbansi punire i delitti enormi colla morte; e che i Principi, ed i Magistrati non potrebbero dispensarsi di attribuire a' delinquenti questa pena atroce, senza commetter peccato, ed ancora senza mancare a quel carico, che hanno ricevuto dallo Stato? Non potrebbero i rei degni della morte condannarsi ad alcune pene più dolci, e rendersi utili allo Stato col travaglio perpetuo, anzi che condannargli alla morte? Questo è il problema, che ha esercitato la eloquenza di molti celebri Scrittori di questo secolo; i quali han creduto di giovare agli Stati ed agli uomini, con determinarsi a' sentimenti di dolcezza, e di umanità, anzi che al rigore delle pene. Ma eglino han fatto costoro più vantaggio, che danno agli Stati? Questo è il primo problema, che vorrebbe sciogliersi. Il secondo poi sarebbe quest'altro. Hanno questi medesimi chiarissimi Scrittori detto i primi, e sostenuto una teoria nuova, e non insegnata almen di passaggio dallo stesso Grozio? Certamente che no. Imperciocchè il nostro Autore avendo considera-

to

to l'oggetto delle pene per tutt'i lati, viene poi, secondo il suo costume, a dare le sue modificazioni. (Vedi il §. 13. del Cap. 20. del lib. 2.). Sostiene dunque, che le Potenze Cristiane faranno bene tuttavia d'imitare, almeno a questo riguardo, l'esempio di Sabacone, antico Re di Egitto, molto celebre per la sua pietà. Questo Principe a luogo di far morire i rei, li condannava a travagliare nelle opere pubbliche; ed egli lo fece con troppa felicità, come ce lo insegna Diodoro di Sicilia. Strabone ancora ci lasciò scritto, che ci erano alcune Nazioni presso il Monte *Caucaso*, presso le quali non si faceva morir persona, benchè rea di qualsivoglia delitto. Balsamone osserva, che le leggi Romane, che determinavano la pena della morte, furono la maggior parte cambiate dagli ultimi Imperadori Cristiani, che ordinarono altre pene, affinchè i rei avessero da una parte de' più vivi sentimenti di pentimento; e dall'altra, essendo la pena più lunga, fosse più utile per l'esempio. Gli Scrittori dunque, che han creduto in questo Secolo dover sostenere la dolcezza delle pene, non hanno sostenuto una tesi incognita a' Filosofi, a' Politici, ed a' Legislatori antichi, molto meno al nostro Autore. Molti semidotti han creduto, che tali scrittori moderni abbiano voluto esercitarsi su di tale argomento più per farsi un nome con sostenere de' paradossi, che convinti dalla persuasione, che i loro sentimenti, benchè più umani, fossero tuttavia più utili alla umanità. Il Beccaria, il Montesquieu, il Filangieri, il Mattei hanno felicemente, e con seduttrice eloquenza sostenuto simili paradossi. Il secolo illuminato ha piuttosto seguito i lor sentimenti. Il codice penale delle Nazioni è già molto addol-

dolcito. Ma i suddetti celebri scrittori hanno nel fondo sostenuta una tesi politica diversa da quella di Grozio, e degli altri politici rigoristi? Certamente che no. Bisogna riflettere alla diversità de' tempi, e de' secoli, in cui ha scritto Grozio, e questi altri scrittori, e misurare le pene coll' atrocità, e col numero de' delitti, ed insieme l'atrocità e la frequenza de' medesimi colla maggiore, o minore barbarie delle Nazioni. Gl' Imperadori Romani addolcirono le pene della morte; perchè l'Impero Romano dopo Augusto divenne più colto, e più civilizzato, che non fu ne' primi tempi di Roma. Le Nazioni di Europa non erano cinque, o sei secoli addietro, così colte ed ammanzite, come in questo ultimo secolo. Nel fondo dunque non discordano questi scrittori moderni dagli antichi.

§.XXXII. Gl' ingegni ancora tardi, e grossolani han creduto, che Grozio spesso non applichi affatto i principj, che stabilisce, e che non gli sviluppa in tutta la lor estensione, e quanto conviene. Confesso, che Grozio non è abbondante, ma preciso; e che nello stesso tempo non è stretto Dialettico. Egli è uno Scrittore culto, e grande, versatissimo nella lettura degli originali latini, e greci. Egli dunque più da Scrittore di genio, che da Filosofo Dialettico stabilisce i suoi principj. Sembra a' meno intendenti, che spesso manchi l'applicazione; perchè non è visibile una connessione elegante agli occhi del volgo, e spesso ancora non scorgendosi vicina al principio, si crede poi tutt' altra da quel che è in sostanza. Barbeyrac ha fatto su di ciò l'apologia di Grozio, benchè in altro modo.

§.XXXIII. Il delitto finalmente, che gli attribuiscono

no di effer troppo proliffo nel confermare le fue teorie cogli efempj degli Scrittori di ogni Gente, non è delitto, ma virtù, fe vuol confiderarfi il fecolo, in cui Grozio intraprefe la fua opera. La Filologia, e lo ftudio delle Lingue, faceva ancora nel fuo fecolo l'occupazione degli ftudiofi. Il genio della vera Filosofia era già forto fin dal tempo di Bacone; ma non erafi ancora fviluppato interamente. I Filofofi dunque, che cominciarono ad occuparfi intorno ad oggetti rilevanti, ed a diftinguerfi colle di lor opere non potevano, nè dovevano, per effer letti, difcoftarfi molto dal gufto pubblico. Fino al Secolo XV. una barbarie, ed un rozzo Scolafticifmo aveano ingombrate tutte le fcuole. Non fi fapeva fcrivere il latino, ed il Greco, e s'ignorava la Storia; e molto meno fapevanfi i fonti del gufto. In quefto fecolo cominciò la coltura delle lingue originali; a leggerfi gli autori antichi con trafporto, ed imitarfi con cura. Il qual gufto già refo pubblico in Europa, non avrebbe potuto un Filofofo abbandonarlo, fenza la taccia di uomo poco culto, e poco verfato nella Filologia, che faceva la pazzia del Secolo. Quindi è, che Grozio non giudicò di poter piacere, fe non battendo quefta ftrada. Era egli altronde obbligato a tenerla pel fiftema, che fi avea formato intorno all'origine del Dritto delle Genti. Imperciocchè fubito, che fi suppone, che il confenfo poffa farci conofcere il Dritto tra le Nazioni; non potrebbe poi altrimenti moftrarfi un tal confenfo, che dalle teftimonianze uniformi degli Scrittori delle Nazioni fteffe. Che fe mai qualche volta non contento di aver provato qualche fua teoria colle ragioni tratte dal feno della fteffa natura, e della ragione, allega puranche le altrui au-

grande, che ne potranno ricavare gli ſtudioſi di queſta Facoltà. Io devo la conoſcenza di un tal *Saggio* bello, profondo, animato, all'Eccellentiſſimo Cavaliere D. Gio. Acton, riſpettabiliſſimo Miniſtro di Stato preſſo la noſtra Real Corte; il quale per mezzo del chiariſſimo Signor Pariſi, Iſpettore degli Studj nella R. Accademia Militare, me lo additò, ſull' idea di farne uſo per la ſuddetta Real Accademia. Io

Che altro diletto, che imparar, non provo,

subito mi ſtudiai a tutto potere di rinvenirlo. Lo rinvenni; la lettura mi ſorpreſe; volli ancora farlo di mia privata ragione, ed arricchire l' Italia di un tale ſquarcio prezioſo, cominciato dall' autore, ma non compito. L' Italia dovrà la traduzione di un tal Saggio intereſſante, molto più al zelo del chiariſſimo Miniſtro, che a me. Si vedrà dalla lettura del medeſimo, qual differenza ci ha tra un Pubbliciſta Franceſe un poco più antico, e tra un moderno; coſa, che in queſti noſtri tempi è da notarſi aſſaiſſimo. Tutti conoſceranno, che lungi dall' eſſere adulatore del potere Sovrano; egli ne fiſſa la giuſta e genuina idea. Tutte le ſue teorie non ſono mai diſgiunte da quello, a cui la noſtra Religione, o la noſtra fede può aver del rapporto. I ſuoi lumi ſono grandi; le ſue pennellate ſorprendono; l'uomo e 'l cittadino non viene ſolamente informato de' ſuoi doveri, ma benanche perſuaſo. Il ſuo ſtile porta con ſe una ſpecie d' incanteſimo. Egli era verſatiſſimo nella lettura degli Autori antichi latini, e greci. Ne appello al giudizio imparziale de' ſavj lettori; ma io non credo di aver traveduto.

§. XXXV. Dopo il qual mio travaglio non mi reſta, che a fare un voto. L'Italia non aveva avuto prima del

Go-

Governo del Granduca Pietro Leopoldo d'Auftria, oggi feliciffimo Imperatore di Germania, una Cattedra di pubblico dritto. Stabilita finalmente dal fuddetto illuminatiffimo Principe nell' Accademia di Pifa, ed affidata alla direzione del dotto ed eloquente Avvocato Gio. Maria Lampredi, refe più illuftre il Prineipe, e la Nazione. L'Univerfità de' Regj Studj di Napoli dovrà perpetuamente effer priva di una Cattedra così intereffante? La Nazione Napoletana farà fempre sfornita de' lumi, che potrebbero venirle dallo ftudio del Gius-Pubblico Univerfale? Quefto dritto intereffante la Nazione intera, non sarà fra noi coltivato generalmente giammai? Le favie cure del prefente governo, e la influenza de' gran Miniftri, che prefiedono allo Stato; la benificenza del noftro Principe, non faranno certamente reftar delufe le mie fperanze.

PRO-

PROSPETTO
DE' LIBRI
DI UGON GROZIO
DEL DRITTO DELLA GUERRA E DELLA PACE.

Ne' libri di Ugon Grozio De Jure, Belli & Pacis *si contengono tre cose. I. I Prolegomeni. II. Il trattato istesso del Dritto della Guerra e della Pace. III. La conchiusione lib. 3. c. ult.*

I Prolegomeni espongono la novità dell' oggetto, e del metodo, che il nostro Autore intraprende in questa nuova opera a trattare, ed a seguire. Del che si può vedere la nostra Prefazione.

IL Trattato può considerarsi o generale, o speciale. Il primo spiega I. le voci della Guerra, e del Dritto (lib.I.c.I.). II. Esamina la quistione, se il guerreggiare sia qualche volta giusto (c.2.). Nel trattato poi speciale si spiega I. la divisione della guerra (c.3.). II. Quali son quei che possono far la guerra. I quali sono o cause Principali, ovvero cause Adjuvanti ed Instrumentali. Le Principali sono, o non sudditi (c.3.), o sudditi (c.4.). Delle Adiuvanti ed Instrumentali tratta (c.5.). Nel medesimo trattato speciale si spiega III. per quali cause si può fare giustamente la guerra, e dice, che

la

la guerra s'intraprende o da coloro, che sono *sui juris*, o da quei, che sono sudditi, *positi in conditione parendi* (c.26.). Quelli che sono *sui juris* possono far la guerra o per se stessi, ovvero per gli altri (c.25.). Fan la guerra per difender se medesimi, considerando, se la causa della guerra sia I. giusta, II. ingiusta, e suasoria (c.22.), III. dubia (c.23.), IV. necessaria (c.24.). Se la causa della guerra sarà giusta, competono al *belligerante* le azioni *ob injuriam*. Questa ingiustizia, questo torto che porta seco l'altrui lesione, può considerarsi o non fatto ancora (lib.2.c.1.), ovvero già fatto. Pel torto già fatto si può far la guerra, o affinchè si ripari, e si risarcisca a noi ciò che a noi si appartiene, e che fu nostro, e ciò che a noi si deve; ovvero affinchè si punisca colui che lese i nostri dritti. Riguardo a ciò che fu nostro egli esamina la forza, e le proprietà del dominio, e le obbligazioni, che dal dominio derivano (c.10.). Intorno al dominio egli considera il suo principio, e 'l suo fine (c.9.). Il suo principio lo deriva dal Gius *comune* (c.2.), e dal Gius *singolare*. Il Gius ch' egli appella singolare lo fonda sopra l'*acquisto originario* delle cose *nullius* (c.3.), o *derelitte* (c.4.), su l'acquisto anche originario delle *persone* (c.5.); ovvero su l'acquisto *derivativo*. L' *acquisto derivativo* dipende o dal fatto degli uomini (c.6.), ovvero dal Dritto naturale (c.7.), delle Genti (c.8.), dal Dritto Civile (c.9.). E poichè può farsi la guerra non solo per tutto ciò ch'è nostro, ma eziandio perchè altri risarcisca a noi ciò che a noi si deve; egli mostra, che qual-
che

che cosa a noi può doversi o in virtù del Dritto naturale, o delle Genti. Il Dritto naturale per ragione di ciò che a noi si deve, è fondato o sopra i patti e le convenzioni, ovvero sopra l'altrui delitto (c.17.). Ne' patti e nelle convenzioni si può riguardare primieramente la loro forza ed efficacia, o *assolutamente* nelle nude promesse (c.11.), e nelle promesse vestite, quali sono tutti i contratti (c.12.), ed il giuramento (c.13.); ovvero *relativamente* alle persone paciscenti, delle quali debbono in primo luogo considerarsi quelle che sono dominanti, *& summi imperii compotes*. Queste posson riguardarsi o generalmente (c.14.), o specialmente (c.15.). Si può in secondo luogo considerare ne' patti la maniera ed il modo da interpetrarli; onde egli tratta della giusta interpetrazione (c.16.). Ma perchè può ancora a noi doversi qualche cosa per dritto delle Genti; egli a questo proposito tratta della santità ed inviolabilità delle ambascerie (c.18.), e del dovere di sepellire i morti (c.19.). Fin quì egli sviluppa tutto ciò che concerne il primo fine della guerra, cioè la restituzione di ciò che fu nostro, o di tutto ciò che a noi si deve. Passa indi a considerare il secondo fine della guerra, ch'è la punizione dell'offensore; ed a questo proposito egli mostra, che la pena altra è *primitiva* (c.20.), altra è *derivativa* (c.21.).

Nel Trattato speciale si contiene in quarto luogo la forma e la maniera, che deve tenersi in far la guerra. La quale può farsi I. semplicemente, *nude*, o in virtù del Dritto naturale (c.1.lib.3.), ovvero in virtù del Dritto delle

Genti, tanto nella guerra meno perfetta, quanto nella guerra più perfetta, o solenne. Nella guerra solennemente intimata debbono considerarsi la sua natura, e le dovute qualità (c.3.), o gli effetti secondo il Gius *esterno*, od *interno*. Riguardo al gius *esterno* si esamina il danno, che fa la guerra agli uomini, o nelle persone (c.4.), o nelle robbe (c.5.), e l'acquisto che produce a vantaggio del vincitore. Questo acquisto altro è *stabile*, altro *instabile* (c.9.). L'acquisto stabile e permanente, altro è particolare, altro universale, *seu imperii*, cioè della *Sovranità* (c.8.). L'acquisto particolare è o delle cose (c. 6.), o delle persone (c.7.). Per ragion poi del gius *interno* si considera questo gius, o nella guerra ingiusta (c.10.); o nella giusta, a riguardo delle azioni o pubbliche, o private, considerandosi che sia permesso ad un particolare, come particolare, in una guerra pubblica, e qual sia indi il suo dovere (c.18.). Le azioni pubbliche s'istituiscono contro de' nemici, e contro a quelli, che son Popoli *medii*, *neutrali* (c.17.). Esamina quì di bel nuovo il danno, che si fa agli uomini (c.11.), ed alle robbe (c.12.), e l'acquisto, ovvero il possesso, il quale deve moderarsi, o restituirsi (c.16.). Devesi particolarmente moderare l'acquisto, ovvero il possesso delle robbe (c.13.), e delle persone (c.14.); e debbesi ancora moderare l'acquisto, che si è fatto universalmente, cioè l'acquisto dell'*Imperio sommo*, o *Sovranità* sopra i Popoli vinti (c.15.). In secondo luogo la forma, e la maniera di far la guerra può esser fondata sopra un antecedente convenzione de' nemici scambie-

vol-

volmente fatta e ricevuta o generalmente (c. 19.), ovvero fpezialmente, e per una convenzione o efpreffa, o tacita (c.24.). La convenzione efpreffa o è pubblica, o privata (c.23.). La pubblica vien fiffata o dalle fteffe fomme Podeftà, o dalle Minori (c.22.). La convenzione di quelli, che hanno in loro potere la fovranità affoluta, o dà termine alla guerra (c.20.), ovvero la modifica, e la riftringe (c.21.).

ANALISI

DEL LIB. I. CAP. I.

IL Trattato del Dritto della Guerra e della Pace è generale, e fpeciale. Il trattato fpeciale viene fpiegato nel cap.III.lib.I. Il generale fpiega I. le voci della *Guerra*, e del *Dritto*, II. la quiftione, fe qualche guerra fia giufta: la qual quiftione l'efamina l'autore fcolafticamente, rapportando (lib.1.cap.2.) tutti gli argomenti probabili per la fentenza affirmativa, e per la negativa. Riguardo alla voce *bellum* confidera la fua *definizione*, e la fua *etimologia*. Afferma, che malamente fi definifce *certatio per vim* (n.2.), ma piuttofto *ftatus per vim certantium*, *qua tales funt*. Per ragione della fua etimologia, afferifce, che la voce *bellum* è la fteffa voce antica *duellum*, e che quefta fu così detta a *duobus*: ficcome per lo contrario crede, che i Greci differo la guerra πόλεμος, poichè fon molti, πολλοὶ, quelli che ordinariamente combattono; πολεμος *a multitudine*. La voce *jus* fignifica I. *ciò ch' è giufto*, ovvero *ciò che non*

è ingiusto. II. Una *qualità morale* che compete alla persona di fare, o di avere giustamente qualche cosa (n.4.), III. significa la stessa cosa, che significa la *legge* largamente presa, essendo la legge una regola delle azioni morali, che obbliga l' uomo a tutto ciò ch'è giusto ed onesto (n.9.). Considerato il Gius giusta il primo rapporto, egli lo divide in *Rectorium & Aequatorium*. Chiama *Jus Rectorium* quello che regola le azioni de' Principi e de' sudditi, cioè di quei, che *regunt & qui reguntur*. Chiama poi *Aequatorium* quello, che deve osservarsi tra coloro che sono uguali, *qui ex æquo inter se vivunt* (n.3.). Passa indi a considerare il *Jus* giusta il secondo rapporto, cioè come una *qualità morale &c.*, e dice, che dividesi in due specie, in *facultatem* (n.5.) & *aptitudinem* (n.8.). Chiama *facultatem* quella spezie di Dritto, che comprende in se il dritto stretto e propriamente detto, al quale ha riguardo la giustizia ch' egli appella *espletrice* (n.5.), e d' Aristotele si chiama συναλλακτικη, ovvero επανορθωτικη. Divide la facoltà in *volgare*, ed *eminente*. La *volgare*, ordinaria, si è quella (n.6.), che ha per oggetto qualche uso particolare. La *eminente*, ch' è superiore della volgare, come quella che compete allo Stato, alla Communità, ha per oggetto le parti, e le robbe delle parti dello Stato per lo bene pubblico e comune (n.6.). Chiama poi *aptitudinem*, ovvero αξιαν, cioè quel che conviene, το πρεπον (n.7.); e dice che a questa spezie di dritto si rapporta quella sorte di giustizia, ch' egli appella *attributrice*, ed Aristotele διανεμητικη, compagna indivisibile di quelle virtù,

tù, che arrecàno dell'utile e del vantaggio agli altri uomini (n.8.).

Confidera indi il dritto fotto il terzo afpetto largamente intefo a fignificare ciò che nota la legge, e lo divide in Gius *naturale* (n. 10.), *& voluntarium* (n. 13.). Definifce il Gius naturale, che fia un *dictatum*, un dettame, un ordine della retta ragione, che moftra effer una qualche azione, o moralmente turpe ed in confeguenza proibita dall'Autor della Natura, o moralmente buona, e perciò affolutamente comandata dal medefimo Autore. Mifura poi egli la bontà o malizia (ch'egli chiama turpitudine) morale di una qualche azione colla convenienza o difconvenienza della medefima colla natura ragionevole. Perchè poffa chiaramente intenderfi la fua definizione, egli riflette molte cofe a quefto propofito. I. Che certe cofe fi dicono appartenere al Dritto Naturale non *proprie*, *fed reductive* (n.10.), in quanto che il Gius naturale non è a quelle ripugnante. II. Che certe altre cofe abufivamente si dicono appartenere al medefimo dritto, in quanto che la ragion naturale moftra effere oneste, e migliori delle contrarie (n.10.). III. Che il Dritto Naturale non ha per oggetto folamente quelle cofe, ch'efiftono indipendentemente dalla volontà umana, ma eziandio molte, che feguono la difpofizione della volontà, *Voluntatis humanæ actum confequuntur* (n.10). IV. Che quefto Dritto naturale fia immutabile; fe non che l'ombra della mutazione inganna fpeffo gl'incauti, mutandofi fpeffo non il dritto, ma le cofe, che ne fanno l'oggetto.

V. Che certe cose non sono *simpliciter*, assolutamente, appartenenti al Dritto di Natura, ma relativamente alle circostanze presenti. VI. Che la distinzione, che fa il Dritto Romano del Gius naturale; che sia altro *commune* agli animanti insieme ed agli uomini, ed altro sia *proprio* delle Genti, non è di alcun uso (n.11.). Che infatti si può provare, ch' esista quella spezie di dritto, che appellasi Naturale. Le pruove, ch' egli adduce per provare l' esistenza del Dritto naturale altre sono a *priori*, altre a *posteriori*. Le prime son fondate (n.12.) su la convenienza necessaria, che hanno alcune azioni umane morali colla natura dell' uomo ragionevole e sociale. Le seconde son fondate (n. 11.) sul consenso universale delle Nazioni tutte, o almeno delle più colte, che certe tali cose hanno sempre ad un certo modo regolate. Il quale argomento se non è certissimo ed infallibile, almeno è molto probabile.

Il Dritto Volontario, ovvero il Legitimo si è quello, che ha la sua origine dalla volontà (n.13.), e questo dritto volontario dice, che sia di due sorti *Umano*, e *Divino*. L' umano si divide in Dritto *Civile*, che viene stabilito dalla Civil Podestà (n.14.); in Dritto *arctius civili patens*, che non viene dalla istessa Podestà Civile, sebbene a quella sia subordinato, il qual è di molte sorti (n.14.); come il *Dritto Patrio* a riguardo de' figli, o il *Dominico* a ragione de' servi; ed in *Jus latius civili patens*, e questo dice esser lo Dritto delle Genti, che per volontà di tutte, o di molte Nazioni riceve la forza obbligatoria, e che si può derivare dagl' illustri annalisti della storia delle Genti (n.14.). Il

Il Divino ſi è quello, che ha l' origin ſua dalla volontà di Dio, e queſto dritto divino volontario o ſi manifeſtò a tutto l' Uman Genere, ovvero ad un ſol Popolo. Il Dritto Divino volontario univerſale o ſi manifeſtò all' uomo ſubito dopo la sua creazione, *poſt hominem conditum*, o dopo il *Diluvio*, ovvero per *Criſto* (n. 15.). Il Dritto Divino volontario particolare, che obbligò ſolamente il Popolo Ebreo (n 16.), ſebben oggi non produca obbligazione, è nondimeno di molti uſi. I. Si deduce, che tutto ciò che ſi comanda nella legge antica, non è contrario al Gius di natura (n.17.). II. Che ſia lecito alle ſomme Podeſtà Criſtiane di promulgar leggi, che abbiano quel ſenſo, che aveano le leggi Moſaiche (n.17.). III. Che tutti i precetti morali di Mosè, che Criſto comandò a ſuoi diſcepoli di eſeguire, debbono oggi da' Criſtiani oſſervarſi (n.17.).

Lib. I. Cap. II.

Eſamina l' Autore nel Cap. II. la quiſtione, ſe la guerra qualche volta ſia giuſta, I. ſecondo il Gius di Natura, II. ſecondo il Gius delle Genti *volontario*, o *ſecondario*, III. ſecondo il *Gius Divino Volontario*. Prova primieramente che la guerra non è contraria al Gius di Natura, I. colle ragioni naturali, II. colla Storia Sagra. III. col conſenſo di tutte le Genti, e ſpecialmente de' Sapienti. Moſtra in primo luogo, che i primi principj naturali autorizzano la guerra (n.I.); in ſecondo luogo, che la retta ragione, e la natura della Società, non proibiſce

sce ogni sorta di violenza, ma quella solamente, che ripugna colla Società stessa (n.1.). Passa indi alla seconda dimostrazione derivata dalla Storia Sagra, e prova la giustizia della guerra I. coll' esempio di Abramo, che avea mosso la guerra a' Regi, che aveano dato il sacco a Sodoma, II. coll' esempio di Mosè e di Giosuè, che avean respinto colle armi gli Amaleciti, III. coll'esempio delle leggi *belliche* prescritte al Popolo di Dio, IV. coll'esempio di altri (n.2.). Dopo la quale dimostrazione passa all' argomento filologico derivato dal consenso di tutte le Genti, e de' Filosofi, e prova ciò che si ha proposto col sentimento di Cicerone, di Cajo Giureconsulto, di Florentino, e di Giuseppe Ebreo (n.3.). Per le quali ragioni crede, che la guerra non ripugna al Gius di Natura.

Stabilisce indi la giustizia della guerra, secondo il Gius delle Genti *volontario*, o *secondario*, e mostra, che in virtù di questo dritto le guerre non solamente non sono condannate e proibite, ma sono state introdotte, in quanto che hanno ricevuto una certa forma, secondo la quale si dividono in *solenni*, e *meno solenni* (n.4.). Finalmente s' impegna di fissare, che la guerra qualche volta sia giusta, in virtù del Gius Divino *positivo*, o *volontario*. Considera questo Gius Divino *volontario* prima della promulgazione dell' Evangelio. Propone gli argomenti, che provano assolutamente la ingiustizia della guerra *ante Evangelii tempus*, e gli scioglie esattamente (n.5.). Indi passa al Gius divino volontario dopo la promulgazione dell' Evangelio, ed a questo proposito egli esamina antecedentemente tre cose.

I.

I. Che nell'Evangelio, oltre de'precetti appartenenti alla Fede ed a' Sagramenti, ce ne sono ancora degli altri, che non tutti sono di dritto naturale, sebbene contengano in se una certa naturale onestà. II. Che Cristo nel promulgare i suoi precetti, ch'esistono nel Cap. V. di S. Matteo, non la fa solamente da Interprete delle leggi di Mosè, ma eziandio da novello Legislatore (n.6.). III. Che le virtù, che esige Cristo da' Cristiani, ancora agli Ebrei furono dal loro Legislatore commendate, ma non già in quel grado, e con quella estensione, come furono commendate a' Cristiani (n.6.). A proposito del Gius divino volontario, ch'ebbe luogo dopo la promulgazione dell'Evangelio, propone in secondo luogo I. gli argomenti, che la guerra non ripugna con la legge Evangelica (n.7.), II. propone gli argomenti contrarj e gli scioglie (n.8.), III. esamina il consenso degli antichi Cristiani intorno a questo particolare: ed a questo proposito egli considera I. i particolari detti e fatti de' Cristiani della primitiva Chiesa, de' quali si servono i contrarj per sostenere la ingiustizia della guerra, e vi risponde in tre maniere (n.9.); II. conferma il suo sentimento coll' autorità degli Scrittori più antichi, i quali sostengono, che possono da' Cristiani lecitamente istituirsi i giudizj capitali, ed in conseguenza le guerre, che indi derivano (n.9.).

no si trova in luoghi non ancora occupati; ed in conseguenza esenti da ogni dominio, come nel mare, nella solitudine, nell' isole &c. II. Se taluno essendo ricorso al presidio de' Tribunali, i sudditi nondimeno non obbediscano a' Giudici, ed alla lor forza coattiva; ovvero se il Giudice abbia manifestamente rifiutata la cognizion della causa (n.2.). Dopo le quali meditazioni passa l' Autore a mostrare, che sia qualche volta lecito a' privati di far la guerra, anche in virtù del Dritto *divino volontario*, promulgato o nell' antico Testamento (n.2.), o nel nuovo, ch' egli prova a lungo colla soluzione delle obbjezioni (n.3).

Compiute le riflessioni intorno alla guerra *privata*, passa il nostro Autore a trattare della guerra *pubblica*, definendo esser quella, che si fa per autorità di colui, che ha la somma giurisdizione, cioè che presiede allo Stato. Divide la guerra pubblica in *solenne*, e *meno solenne*. Dice esser la guerra *solenne* la stessa cosa, che la guerra *giusta*, per la quale si richiedono due cose, I. che si faccia *utrinque* per autorità di colui, che ha la somma Podestà nella Cittadinanza (n.4.), II. che sia fatta con certe solennità e cerimonie (n.4.). Definisce la guerra *meno solenne* esser quella, che non porta seco alcuna solennità, e che può farsi ancora contro i privati, ed avere per autore qualsivoglia Magistrato (n.4.). A proposito della guerra *pubblica* egli fa la quistione, se sia guerra pubblica quella, che si fa per autorità e comando del Magistrato, che non ha la somma Podestà, e quando può dirsi tale (n.5.).

Fi-

Finalmente egli definiſce la guerra *miſta*, e dic' eſſer quella, che da una parte è pubblica, dall' altra è privata.

Finito il primo oggetto del Trattato ſpeciale; egli paſſa al ſecondo, cioè alle Perſone *Belligeranti*, che dice eſſer di tre ſpecie, cioè *Principali*, *Adjuvanti*, ed *Inſtrumentali* (c.5.). Le Principali o ſono *non ſubditæ*, o ſono *ſubditæ alteri* (c.4.). Le Principali *non ſoggette* o ſono *Private*, o ſono *Pubbliche*; e queſte *Principali private* o ſono non *ſummæ*, cioè non *indipendenti*, come i Magiſtrati minori, o ſono *ſummæ*, cioè *indipendenti*, come i Principi. A queſto propoſito egli ſpiega che coſa ſia l' *Impero ſommo*. Onde conſidera tre coſe. I. I Dritti del Principato. II. Stabiliſce la definizione del Sommo Impero. III. Ne conſidera il ſoggetto. A ragione de' dritti, egli dice, che quegli, che preſiede al governo o fa ciò *immediatamente* per ſe ſteſſo, ovvero *mediatamente* per mezzo degli altri. Quando il Principe governa lo Stato *immediatamente*, egli lo fa o regolando ciò che allo Stato *univerſalmente* appartiene, ovvero regolando le coſe *ſingolari*. Egli ſi aggira intorno alle coſe *univerſali*, ſtabilendo le leggi, ovvero annullandole, tanto per ragion delle coſe ſagre, quanto delle profane. Si occupa poi intorno alle coſe *ſingolari*, che al corpo dello Stato non appartengono aſſolutamente conſiderato, quando egli regola le coſe che ſono direttamente *pubbliche*, o quelle che ſono direttamente *private*. Le coſe direttamente pubbliche ſono o azioni, o coſe. Così le azioni della Guerra, della Pace, delle Allianze ſono di-

direttamente pubbliche. Sono poi *cose* propriamente dette anche pubbliche i *Vettigali*, e 'l *Dominio eminente* ne' beni de' Cittadini. Egli si occupa finalmente intorno alle cose singolari, che son direttamente private, in quanto che possono ordinarsi al pubblico bene, come sono le cose controvertite *inter singulos* (n.6.).

Ritorna a considerare il Principe, che può regolar lo Stato *mediatamente per alios*, e dice, che questi di cui può servirsi il Principe, sono i Magistrati, i Curatori, i Legati (n.6.).

Passa indi a stabilire la definizione del Sommo Impero, e dice, che Podestà somma si appella quella, le di cui azioni non son soggette alla giurisdizione di un altro, in guisa che possano rendersi irrite e nulle ad arbitrio *alterius voluntatis humanæ* (n.7). Considera tosto il soggetto della Sovranità; ed a questo proposito sono notabili 1. la divisione, 2. le opinioni, 3. le cauzioni, 4. le quistioni, 5. la distinzione ch' egli fa tra il Dritto, e l' esercizio del Dritto.

Stabilisce primieramente, che il soggetto della Sovranità altro è *comune*, altro è *proprio*. Il soggetto *comune* della Sovranità egli dice, che sia tutta la Cittadinanza, la quale non è, che una perfetta adunanza (n.9.). All' incontro egli crede, che il soggetto proprio del sommo Impero sia quell' uno personagio, o quei molti, a quali è affidato il governo, a ragione delle diverse leggi e costumi delle Genti (n.7.). Esamina in secondo luogo le opinioni de' Pubblicisti riguardo al soggetto proprio della Sovranità, e le ributta. Queste opinioni sono due,

I.

I. che da per tutto sempre e senza eccezione la somma Podestà è del Popolo; in guisa che sia lecito al Popolo di resistere e di punire i Principi, quante volte costoro fanno abuso della somma Podestà, che han ricevuta. II. Che il Popolo tutto insieme debba obbedire ad un Re, che regola bene lo Stato: ma che un Re, che abusa della sua Podestà, sia soggetto al Popolo (n.9.).

Propone in terzo luogo le cautele, che riduce a quattro. 1. Che non ci facciamo ingannare spezialmente in questa materia da'nomi ambigui e di dubbio significato: perchè spesso si mutano le cose, ed i vocabili nondimeno restano (n.10.). 2. Che bisogna distinguere tra il dritto, e tra il modo, come questo dritto si ottiene (n.11.). La qual distinzione egli la conferma in due maniere. 1. Che gl' *Imperj sommi* alcune volte si ottengono *plene*, cioè anche col dritto di potergli alienare, *alienabiliter*; altri si ottengono *non plene*, cioè *inalienabiliter*, nel qual caso crede, che l' alienazione di un popolo non sia permessa al suo Re (n.13.), benchè nel primo caso egli creda contra Otomano, che sia lecito al Principe di alienare il sommo Impero, poco importando, che gli uomini liberi non siano in commercio (n.12.), non alienandosi allora gli uomini, ma il dritto di governarli. Conferma in secondo luogo la distinzione proposta, da ciò, che alcuni Imperj benchè non *sommi ed assoluti*, si ottengano ancora *plene*, cioè *alienabiliter*, come i Marchesati, le Contee, che si vendono e si alienano più facilmente degli stessi Regni (n.14.). La me-

medesima distinzione che ci ha tra il dritto, e il modo di ottenerlo; egli la conferma (n. 15.) dalla differenza di dare il Tutore ne'Regni *Patrimoniali*, e non *Patrimoniali*.

Passa alla terza cauzione, ed osserva, che non perciò che un sommo Imperante promette di fare qualche cosa, o a Dio, ovvero a' sudditi; l'Impero finisce di esser sommo ed assoluto, anche se quella tal cosa appartenga alla maniera da tenersi nell'esercizio della Sovranità.

La quarta cauzione è la seguente. Sebbene il sommo Impero sia *unum quid* indivisibile per se stesso, composto di quelle sole parti sopra enumerate, e della Sovranità, cioè dell'*indipendenza*; può nondimeno qualche volta avvenire, che si divida, o in parti che si chiamano *potenziali*, o in parti, che si appellano *subjective* (n.17.); cioè in più parti, di cui l'una è tra le mani di una persona, e l'altra tra le mani di un'altra; ovvero tra più persone, che la possedano per indiviso, come l'Impero Romano ne'tempi de' Triumviri, o de'Divi Fratelli. Il che può derivarsi dalle seguenti riflessioni. 1. Che stiman male coloro, i quali credono, che quando i Sovrani non vogliono che sien rate certe loro disposizioni, se non sien prima approvate dal Senato, o dal Popolo, si faccia subito la divisione della somma Podestà (n.18.). 2. Che non può derivarsi ciò dalla opinione di Polibio, il quale giudica della forma della Romana Repubblica dalle stesse disposizioni, ed azioni pubbliche, non dal dritto di agire; onde la suppone un governo misto,

ſto, quando in quei tempi fu veramente popolare (n.19.). 3. Che bene influiſce a ſoſtener la diviſione del ſommo Impero, la diviſione propoſtane d'Ariſtotele, il di cui ſentimento egli approva, e lo illuſtra coll' eſempio preſo da' Re Ebrei, Romani, ed altri.

A propoſito del ſoggetto della Sovranità egli fa le ſeguenti quiſtioni. 1. Se poſſa ottenere il ſommo Impero una Potenza inferiore, che *tenetur fœdere inæquali*, cioè in virtù di una *allianza diſuguale* (n 21.). 2. Se abbia il ſommo Impero un *Alleato Tributario*, cioè colui, che paga qualche tributo, o per vendicarſi dell' ingiuria (*ad redimendas injurias*), ovvero per acquiſtare l'altrui protezione (n 22.). 3. Se abbiano il ſommo Impero quegli altri, a' quali ſono ſtate alcune Provincie date a titolo di feudo (n.23.); affermando, che poſſono averlo, reſtando tenuti a riſpettare la Maeſtà del *Principe donatore*.

Finalmente a ragione del ſoggetto della ſomma Podeſtà; egli viene a fiſſare la *diſtinzione*, che paſſa tra il Dritto, e l'eſercizio del dritto, o ſia tra l'atto primo (che diceſi facoltà, potenza), e l'atto ſecondo: la qual diſtinzione dice aver luogo non meno nell' Impero, che nel Dominio (n.24.), come nel caſo, che un Re, ovvero un Proprietario, ſia fanciullo, prigioniero, o demente.

Lib. I. Cap. IV.

Nel Cap. IV. del libro I. egli cerca primieramente, ſe ſia lecito alle perſone, che ſon ſud-

ſuddite, o che ſien private, o ſien pubbliche, di far la guerra contro coloro, al di cui Impero ſommo, o Impero non ſommo, ſon ſoggette. A propoſito della quale delicata quiſtione egli diſtingue due coſe. I. Se i ſommi Imperanti comandano qualche coſa contraria al Dritto naturale, o a' Divini precetti poſitivi; ed in queſto caſo dice, che non debba farſi ciò che comandano (n.1.). 2. Riflette, che ſe il ſommo Imperante per qualche cauſa particolare, ovvero per ſemplice ſuo capriccio, comanda qualche coſa, onde viene a farſi torto ad alcuno; debbeſi piuttoſto il torto tollerare, che reſiſtergli colla forza. Per ragion del qual ſentimento ſono conſiderabili tre coſe 1. le Ragioni, 2. le Dubitazioni, ovvero le Objezioni, 3. le Cauzioni.

Le ragioni, per cui crede, che non ſi debba in verun caſo reſiſtere alla ſomma Podeſtà ſono 1. Che ſebben tutti per dritto di natura hanno la facoltà *arcendi injuriam*, anche colla forza; nondimeno può lo Stato proibire (n.2), quel *promiſcuo* dritto di reſiſtenza, per cagion della pubblica pace, e dell' ordine pubblico. 2. Che in virtù della legge Ebrea vien condannato (n.3.) alla pena della morte chi non obbediſce *aſſolutamente* al Magiſtrato, *Deuteron. XV. v.* 12., *Joſ. I. v.* 18., *I. Sam. VIII. v.* 11. 3. Che ſpeſſo queſto precetto di obbedienza cieca ed aſſoluta, vien inculcato dalle Leggi del nuovo Teſtamento (n.4.). 4. Che la conſuetudine degli antichi Criſtiani, che ſempre ſoffrirono le violenze, anche degl' Imperadori pagani, può ſervire di interprete alla legge Evangelica (n.5.).

 Pro-

Propone indi le difficoltà a questo sentimento, che sono due. 1. Se i Privati non debban mai opporsi a' torti delle somme Podestà; e se almeno possan ciò fare gli Magistrati inferiori, in guisa che se non lo facciano, commettan peccato? La qual opinione (di Mariana) egli ributta per ogni verso, e conferma la sua colle ragioni derivate dal Dritto di Natura, e dalla Scrittura (n.6.). 2. Propone la seconda difficoltà, cioè se la legge dell' assoluta obbedienza ci obblighi anche nel certissimo e gravissimo pericolo della vita (n.7.), e dimostra, che le leggi umane tutte portano con se l'eccezione dell'estrema necessità, e che perciò nel certissimo pericolo della vita si può resistere ad un Tiranno; benchè ancora in tal caso sostiene, che non si debba far male alla persona del Principe, che debbe in ogni caso ess re inviolabile.

Propone finalmente le cauzioni, le quali han due oggetti. 1. Intorno a quelli, che hanno già, ovvero ebbero il dritto del sommo Impero. 2. Intorno agl' Invasori del Regno. Riguardo al primo oggetto propone sette quistioni, che sono le seguenti, 1. A quei Principi, che son soggetti al Popolo, se mai peccano contro le leggi fondamentali dello Stato, non solamente si può resistere colla forza, ma bensì possono esser puniti colla morte (n.8.). 2. Se un Re, o altra persona non suddita, ha rinunciato l'Imperio, o manifestamente lo tiene per derelitto, dopo questo tempo è lecito contro di lui tutto ciò che lice contro di un privato (n.9). 3. Se un Re sta macchinando di consegnar ad al-

altri il Regno e di assoggettirlo, se gli può resistere; e similmente se il Regno sia elettivo, e nondimeno egli voglia alienarlo, quell' atto dell' alienazione *ipso jure* è nullo (n.10.). 4. Se il Principe mostra delle disposizioni ostili contro lo Stato tutto, egli *ipso facto* vien a perdere il Regno (n.11.). 5. Se il Regno sia soggetto alla legge commissoria, e *cada in commesso* o per fellonia contro di colui, a cui partiene in feudo, o per forza della clausola apposta nella delazione dell' Imperio, come se per esempio, facendo il Re questa, o quell' altra cosa, i sudditi s'intendan sciolti da ogni vincolo di obbedienza, anche allora il Re diventi privato (n.12.). 6. Se il Re abbia una sola parte del sommo Impero, e l'altra parte o il Popolo, o il Senato, potrassi al Re giustamente resistere, che voglia ingerirsi in quello che alla sua Giurisdizione non appartiene, perchè per quell' oggetto egli non ha sommo Impero (n.13.). 7. Se nella delazione del sommo Impero si stabilì, che in certi casi possa resistersi al Re, sebbene non possa presumersi che il Popolo si abbia a quel modo ritenuta una parte del sommo Impero, tuttavia si è ritenuta dal Popolo una certa libertà naturale, ed *esente* dal Regio Imperio (n.14.).

Intorno agl' Invasori del Regno egli considera, se peranche dura la ingiusta causa del possesso (n.15.), ovvero *controversia tantum de iis sit.* Se dura la causa ingiusta del possesso, egli crede, che possono allora dal Popolo ammazzarsi o *lecitamente*, o *illecitamente*. Possono ammazzarsi lecitamente ne' seguenti casi. 1. Se taluno

 ha

ha conquistato l'Impero colla guerra ingiusta, e non ritenga il possesso, che colla sola forza; è lecito contro di costui tutto ciò che a noi lice contro un nemico, e può questi da qualsivoglia privato giustamente ammazzarsi (n.16.). Se prima della invasione fosse esistita una legge, che avesse permesso a ciascuno la facoltà di uccidere l'invasore, quella legge può da ciascuno lecitamente osservarsi (n.17) 3. Se si farà per espresso comando di colui, che ha il vero dritto di comandare, o che questi sia il vero Re, o il Senato, o il Popolo (n.18.).

Fuori di questi casi non possono gl'invasori de' Regni lecitamente ammazzarsi; perchè colui che ha il dritto del sommo Impero, può volere piuttosto, che l'Invasore prosegua a possedere, e sia mantenuto nel possesso, anzichè darsi dell'occasione a tumulti sanguinosi, e pieni d'infinite confusioni (n.19.).

Specialmente allora, che la causa fosse dubbia; egli sostiene, che non possono i privati eriggersi in giudici del titolo della Sovranità; perchè bisogna piuttosto allora prendere il partito del possessore (n.20).

Lib. I. Cap. V.

In ogni guerra si risguardano le Persone Belligeranti, le quali sono *Principali*, *Adjuvanti*, *Instrumentali*. 1. *Principali*, che fanno legittimamente la guerra e lecitamente per se; perchè ciascheduno naturalmente è vindice de' suoi dritti, onde ad ognuno sono state date dalla natura le mani e le forze (n.1.). 2. *Adjuvanti*, che aju-

ajutano gli altri; il che non solo è lecito, ma eziandio onesto (n.2.). 3. Le *Instrumentali*, che talmente agiscono colla di lor volontà, che la medesima dipende da un altro; quali sono i *servi* nella Famiglia, i *sudditi* negli Stati. Per ragione della Repubblica, o dello Stato, tutti i sudditi sono cause instrumentali, eccettuati quelli, che la legge stessa rende esenti, quali erano anticamente i *Servi*, oggi i *Chierici*.

ANALISI

DEL LIB. II. CAP. I.

NElla considerazione delle cause della guerra, che fan l'oggetto di questo secondo Libro, 1. considera le persone di quei, che fan la guerra. Le quali sono di due spezie, o *sui Juris*, ovvero son sudditi, *positi in conditione parendi* (c.26.). Quelli che sono *sui Juris* fan la guerra o *per se*, ovvero per *gli altri* (c. 25.). Facendosi la guerra si considera specialmente la causa; la quale può essere di quattro specie 1. *Giusta*, 2. *Ingiusta* (c.22.), 3. *Dubbia* (c.23.), 4. *Necessaria* (c.24.).

In questo Cap. I. del Lib. II. egli considera quei che fan la guerra per causa giusta, e dice, che quando la causa è giusta, loro competono le azioni *ob injuriam* (n.2.). La ingiuria può essere o non ancor fatta, ovvero già fatta (c.2.). Per la ingiuria, che altri tenta di fare, ma che ancora non ha fatta; egli dice, che si può assalire o il corpo, ovvero la roba nostra. Sicchè conchiude, che noi siamo allora nel caso

della difesa naturale. Questa difesa dic' esser di due spezie o *privata*, o *pubblica*. La privata può aver rapporto o alle *Persone*, ovvero alle *Robe*. La difesa privata delle *Persone* dic' esser talvolta *lecita*, talvolta *illecita*. La difesa *lecita* si usa puranche e si estende al più fino alla morte di colui, che c' intima la guerra. Il che afferma poter aver luogo in tre soli casi. 1. Per la vita, se taluno colla forza presente ci assale. 2. Se taluno voglia mutilarci un qualche membro del corpo (n.6). 3. Se voglia toglierci la pudicizia (n.7.). Per ragion del primo caso, egli fa due quistioni; 1. Se possano uccidersi, o calpestarsi tutti quegl' innocenti, che s' incontreranno con chi tenta di scansar la morte, essendo assalito, non essendoci altro mezzo da scansare il pericolo fuor della fuga (n.4.). 2. Che per estendersi il dritto della difesa fino alla morte dell' aggressore, si richiegga il pericolo presente e momentaneo (n.5.). Indi passa al n.8. e dice, che la difesa *lecita* poss' ancor *lecitamente* omettersi.

La difesa privata delle persone può esser qualche volta *illecita*. I. Se la vita dell' aggressore sia utile a molti (n.9.). 2. Per evitare il pericolo imminente di ricevere qualche schiaffo, o simil ingiuria; perchè l'uccisione in questo caso non è un modo proporzionato all' impegno di sostenere e conservare la propria stima (n.10.).

La difesa *privata* può avere ancora rapporto alle nostre *Robe*. Sicchè dimostra 1. che in virtù della *Giustizia Espletrice* può il ladro ammazzarsi da noi, per motivo della conservazione del-

delle robe noſtre ; purchè la roba rubata non ſia di poco momento (n.11.). 2. Dimoſtra, che ciò ſia lecito in vigor della *Legge Ebrea*, e della *Legge Decemvirale*. Le quali tutte e due uniformemente diſtinguono tra il *Ladro Notturno*, ed il *Diurno*. Dice, che in virtù di quelle leggi antiche (n.12.); il ladro *Notturno* può allor' ammazzarſi, ſe colui, che vorrà conſervare la roba ſua, ſia nel pericolo di perdere la sua vita. Il *Ladro Diurno* afferma di non poterſi uccidere lecitamente; perchè ſi verrebbe a mancare a' pubblici giudizj, che debbon conoſcere dell'altrui ragione (n.12.). 3. Paſſa a moſtrar il medeſimo aſſunto colla *Legge Evangelica* (n.13.), ſecondo la quale afferma di eſſer lecito di conſervare la roba noſtra colla forza fin a tanto, che non ci ſia pericolo di commettere l'omicidio. Subito, che ci ſia queſto periglio, egli dice, che la carità Criſtiana eſiga, che ſi laſci piuttoſto la roba, anziche ſi uccida un uomo; purchè la noſtra roba non ſia tale, che da eſſa dipenda la noſtra vita, e la conſervazione della noſtra famiglia, e che non poſſa ricuperarſi mercè da' Magiſtrati. 4. Moſtra il ſuo aſſunto con qualche *Legge civile*, che permette all'uomo privato di ammazzare il ladro (n.14.). Dalle quali coſe tutte appariſce, che in due ſoli caſi poſſa accadere, che ſenza peccato poſſa imprenderſi un ſingolare combattimento. 1. Se l'invaſore comandi ad un altro colla forza di combattere, giurando altrimenti di ucciderlo, s'egli non combatta (n.15.). 2. Se il Re, o il Magiſtrato comandi, che vengano a ſingolar duello due, che han meritato la morte (n.15.).

La difesa pubblica puranche è *lecita*, o *illecita*. La *lecita* dic' egli nascer 1. tosto, che cessano i pubblici giudizj, e si estende per tutto quel tempo, che non cessa il danno, e le ingiurie (n.16.). 2. ha luogo nella guerra pubblica, ove non si guarda la semplice difesa, ma benanche il dritto della vendetta (n.16.). Ella poi è illecita 1. se si prendano le armi per diminuire la potenza crescente (n.17.) per sola gelosia. 2. in persona di colui, che diede causa alla guerra.

Lib. II. Cap. II.

Per la *ingiuria già fatta* la guerra diviene giusta, e s' intraprende o perchè si risarcisca e si ripari il torto che altri ci ha fatto, o perchè si punisca colui, che ha osato di farci torto (cap.20.). Si deve restituire e risarcire o ciò, *ch' è nostro* e *fu nostro*, ovvero ciò che a *noi si deve* (cap.XI.). Perchè s' intenda ciò che sia, o fu nostro, egli espone la natura del *Dominio*, e le obbligazioni, che nascono dal Dominio (cap.10.). Riguardo al *Dominio* egli considera ed espone la sua *origine*, il suo *progresso* (n.2.), la sua *forza*, e le sue *proprietà*. Ed a questo proposito egli considera quando il *Dominio incomincia*, e quando *finisce* (cap.IX.). Afferma egli, che qualche cosa sia nostra, o per *Gius comune*, o per *Dritto singolare* (cap.3.). Appella *Dritto comune* quello, che compete a tutti gli uomini, o *direttamente* su le *cose corporali*, o *direttamente* a riguardo di *alcune azioni*, *ad actus aliquos*.

Pos-

Possono competere per *Gius comune* a tutti gli uomini direttamente le *cose corporali*, o che sien *vote di proprietà* e *di dominio*, cioè *nullius*; o che sieno nell'altrui proprietà. Le cose corporali, che son vote di proprietà, altre son tali, che non posson occuparsi e possedersi d'alcuno, come il *mare intiero*, o la maggior sua parte (n.3.), l'aria, le sirti (n.3.), altre posson occuparsi e diventar proprie di ciascuno, ma non ancora son occupate. A questo proposito egli riflette 1. su le *stesse cose*, che possono occuparsi e diventar di alcuno, come sono le fiere, i pesci, gli uccelli, i fiumi, i laghi, gli stagni, le selve, i monti aspri (n.4.). 2. Su la maniera di occuparle, e dice, che due son le maniere, *per Universitatem*, & *per fundos*. La prima maniera suole usarsi da un intiera popolazione, o da colui, che comanda al popolo (n.4.). La seconda si usa da ciascuno in particolare, ma però più per forza di una certa assegnazione, che di libera occupazione (n.4.). 3. Su *la cautela*, onde suol farsi l'occupazione. Cioè colui, che possiede con impero assoluto certe terre e cert'acque, può con qualche sua legge proibire, che alcun privato poss'acquistare le fiere, i pesci, gli uccelli, ed obbligare a questa legge ancora i forestieri (n.5).

Anche le cose corporali che non son vote di proprietà, posson qualche volta per gius comune occuparsi. Egli riflette a questo proposito, che spessissimo dopo la introduzione del dominio, gli uomini fan ritorno alla primitiva comunion delle cose, e si posson servire delle cose come se fossero rimaste in comune. Il che, dic' egli

egli poter accadere in due caſi. 1. Nel caſo di una *graviſſima neceſſità* ed urgenza. 2. Per cagion di una certa *utilità*, ch' egli chiama *innoxia*, innocente.

Per ragione del primo caſo egli rapporta molti eſempj, che ſono 1. ſe ſaranno mancati i cibarj in tempo della navigazione, ciaſcuno è obbligato di mettere a comune ciò che poſſiede (n.6.). 2. Si può rovinare l' edifizio del vicino, ſe mai per cauſa di un qualche incendio, corre periglio il mio (n.6.). 3. Poſſono tagliarſi le funi e le reti dell' altrui nave, nelle quali ſarà inciambata la nave mia, ſe altrimente non può ſvilupparſi dall' inciampo (n.6). 4. Se taluno nel caſo dell' eſtrema neceſſità prenda dall' altrui il neceſſario ſoſtentamento, non commette furto. 5. Colui, che fa la guerra, può occupare una piazza, che ſta ſituata in un paeſe neutrale.

Ma a riguardo di queſti due ultimi eſempj, egli limita la teoria propoſtane con le ſeguenti cauzioni. Primieramente egli afferma, che ad ogni conto ſi deve prima tentare, ſe poſſa ſcamparſi la eſtrema neceſſità in altra maniera; per eſempio con adire il Magiſtrato (n. 7.), ovvero, ſe mai l' uſo delle coſe ſteſſe ſi poſſa impetrare dal padrone colle preghiere (n. 7.). In ſecondo luogo afferma, che non ſi poſſano nel caſo dell' eſtrema neceſſità occupare le robe altrui, ſe il poſſeſſore legittimo ſia da una uguale neceſſità oppreſſo (n.8.). In terzo luogo afferma, che potendoſi, ſe ne debba poi fare la reſtituzione (n.9.).

Per riguardo del quinto eſempio aggiunge

tre

tre limitazioni. 1. Se il periglio fia certo, non già immaginario. 2. Se la piazza, che fi occupa fia neceſſaria per una certa ſpecie di precauzione. 3. Se ciò ſi faccia coll'animo di reſtituirla (n.10.).

Egli propoſe la teoria, che le coſe proprie di altrui poſſano ancora occuparſi, *propter utilitatem innoxiam* (n.11.). Per la qual teoria egli adduce molti eſempj, e propone alcune quiſtioni. Gli eſempj ſono. 1. Un fiume ancorchè ſia proprio di un Popolo, dentro i di cui confini ſcorre, può nondimeno attingerſi l' acqua da quello per bere, e per altri uſi (n.12.). 2. La terra, i fiumi, una parte del mare conquiſtata, debbono eſſere eſpoſte a quei che han biſogno del paſſaggio per legittime cauſe. Queſte ſono 1. Se alcun popolo diſcacciato dalle ſue sedi, vuol portarſi ad occupare delle terre, che ſono di neſſuno. 2. Se domanda commerciare con una Nazione lontana, 3. Se colla guerra vuol ripetere ciò ch'è ſuo (n.13.).

Le quiſtioni, che fa a queſto propoſito ſono le ſeguenti 1. Se ſia lecito d'imponer vettigali alle merci, che paſſano per le sue terre, o mari, a colui, che comanda (n.14.). Se ſia lecito a quei, che paſſano, di trattenerſi qualche tempo nel paeſe per cauſa di ſalute o ſimile (n. 15.). Se debba concederſi perpetua abitazione a quei, che diſcacciati dalle loro ſedi, ſi ſommettono alle leggi ed al governo di quegli Stati, dove ſon giunti (n.6.). Se debbaſi concedere a' foreſtieri ſopravvenuti qualche ſuolo ſterile e deſerto, per eſſere occupato (n.17.).

Paſſa indi a conſiderare il Dritto, che compe-

pete a tutti gli uomini direttamente a riguardo di certe azioni; e dice, che ciò accade, *vel simpliciter*, *vel ex suppositione*.

Semplicemente hanno tutti gli uomini il dritto di fare tutte quelle azioni, senza delle quali non può passarsi comodamente la vita (n.18.). Tali sono le azioni seguenti. 1. Quelle la cui mercè si comprano le cose necessarie alla vita, sopra le quali cose, tutti gli uomini hanno dritto di pretendere, che lor si vendano; benchè non abbian dritto di vendere a forza ad un altro popolo le lor mercanzie (n.19.). 2. Quelle la cui mercè si proccurano i matrimonj (n.21.).

Per supposizione son libere quelle azioni, che un qualche popolo indifferentemente permette a tutti li forastieri (n.22.). Dove riflette due cose 1. Che debbono presumersi permesse quelle azioni, che non son proibite in virtù di qualche legge particolare (n.23.). 2. Che sia lecito ad un qualche popolo di vendere ad un solo i frutti di certa spezie (n.24.).

Lib. II. Cap. III.

Qualche cosa diventa nostra per *dritto singolare* in virtù dell'*acquisto*, che ne avremo fatto. L'*acquisto* altro è *originario*, altro è *derivativo* (cap.6.lib.2.). L'acquisto *originario* ha rapporto o alle *cose*, ovvero alle *persone* (cap.5. lib.2.). Le cose, che si acquistano *originariamente* sono di due spezie o *nullius*, ovvero *derelitte* (cap.4.lib.3.). L'acquisto delle cose *nullius* si può considerare avvenuto, o ne' tempi antichi del mondo, quando il Genere umano poteva, per

per la sua pochezza congregarsi; ovvero dopo l'infinito suo accrescimento. Ne' tempi antichi potè farsi l'*acquisto originario* delle cose *nullius* anche per mezzo della *divisione* (n.1.). Ne' tempi posteriori non può l'acquisto originario aver luogo *concessione servitutis*, *aut constitutione pignoris* (n.2.), nemmeno per mezzo della *specificazione* (n.3.). All'incontro può aver luogo mercè della sola *occupazione*. Sono poi occupabili l'*Imperio*, e il *Dominio*.

L'Imperio è occupabile riguardo a' due oggetti (n.4.), che sono le *persone*, ed i *luoghi*; de' quali quello dicesi oggetto *primario*, questo *secondario*. Per rapporto dell'oggetto *secondario*, cioè del *territorio*, che può occuparsi, riflette, che il dritto di occupare le cose mobili possa con qualche legge antecedente impedirsi (n.5).

Riguardo al *dominio* riflette (n.6.), che ne' tempi antichi non concedevasi se non a coloro, che potevano far uso della ragione. Oggi all'incontro le leggi han reso capaci di dominio ancora i matti e gl'infanti.

Può consistere il dominio ne'*fiumi* (n.7.), nel *mare*, ovvero in *una parte* di esso, nelle *cose derelitte*.

Il mare afferma egli, che possa occuparsi da colui, che possiede delle terre, che lo circondano da due lati (n.8.). Intorno alla quale teoria egli fa le seguenti riflessioni. 1. Che un tempo nelle parti del Romano Imperio sino a Giustiniano, fu dritto delle Genti, che il mare non potess'esser occupato da' Popoli, nemmeno riguardo al dritto della pescagione (n.9.). 2. Che il Gius di Natura non proibisce, che si occu-

pi

pi quella porzione di mare, che ſia quaſi chiuſa dalle terre che la circondano (n.10.). 3 Cerca come ſi faccia una tale occupazione, e quanto tempo duri; e dice, che l' occupazione di una porzione del mare ſi fa con qualche atto eſterno; dura poi fin tanto, che queſto atto eſterno, per eſempio la guardia, non ſi abbandona (n.11.). 4. Che una tale occupazione non può impedire una navigazione diſarmata ed innocente (n.12.).

Soſtiene, che poſſa occuparſi una parte del mare, tanto per ragione delle *perſone*, quanto del *territorio* (n.13.). Ed a queſto propoſito fa molte quiſtioni 1. Se per certe cauſe poſſa imporſi un tributo a quelli, che navigano per quella parte del mare già occupata (n.14.). 2. Se poſſano farſi de' trattati, che proibiſcano ad un certo Popolo di poter navigare più in là di certi termini (n.15.). 3. Se il fiume abbia mutato il ſuo corſo, chiede ſe ſiaſi venuto a cambiare il termine dell' Impero, ed a chi ceda quel terreno, che il fiume ha aggiunto (n.16.). 4. Se debbeſi penſare all' iſteſſo modo, eſſendoſi mutato il letto del fiume (n.17.). 5. Se il fiume *jure acceſſionis* diventi tutto dell' altrui territorio, nel quale ſi è buttato (n.18.).

Finalmente riguardo alle coſe derelitte afferma, che queſte divenute *nullius, cedunt occupanti n.* 19, & *Cap.* 4. *Lib.* 2.

Lib. II. Cap. IV.

In queſto Cap. tratta dell' acquiſto delle coſe *derelitte*, ed afferma, che tra le diverſe Nazio-

zioni, e tra i diversi loro Capi (n.1.) non si fa l'acquisto delle cose derelitte coll' *usucapione*, o *prescrizione* propriamente detta; ma piuttosto per *longævas possessiones*, cioè per mezzo di un *possesso immemorabile, lungo, ed infinito moralmente* (n.2.).

Si acquista mercè di un tal possesso il *Dominio*, e la *Sovranità* (n.11.).

La *Derelizione*, o abbandonamento, deve mostrarsi o dalle *Congetture*, o dal *Dritto delle Genti*.

Le *Congetture* possono ripetersi da molti fonti. 1. Dimostra, che non possono ripetersi soltanto dalle parole: perchè spesso gli uomini colle parole dicono tutt'altro da ciò che vogliono e pensano (n. 3.). 2. Che le congetture posson ripetersi da' fatti, se altra non sarà la circostanza del fatto (n.4.). 3. Che posson ripetersi da ciò che non si è fatto, cioè dagli *atti negativi*; per esempio, chi tace sapendo e vedendo ciò che si fa, sembra di consentire (n.5.); chi abbandona la speranza di ricuperare la cosa perduta (n.5.); chi sa, che altri possiede la cosa sua, nè gli contraddice punto per molto tempo: questi non sembra di far ciò con altro proposito, che di non voler più quella nel numero delle cose sue (n.5.). 4. Posson ripetersi dal tempo aggiunto alla privazione del possesso, ed al silenzio (n.6.). 5. Dal tempo immemorabile (n.7.). 6. Da ciò che taluno non abbia voluto gittare i suoi beni, ne deriva, che abbia voluto rinunciare al suo dritto; non essendo ben fatto, che per un bene caduco, si voglia un nostro simile per sempre colpevole di un peccato (n.8.).

La Derelizione può in ſecondo luogo moſtrarſi dal *Dritto delle Genti*. Dal quale il noſtro Autore tira due conſeguenze. 1. Che in virtù del Dritto delle Genti volontario fu introdotta queſta legge: che il poſſeſſo immemorabile non interrotto o *interpellato*, aſſolutamente trasferiſca il dominio (n.9.). 2. Che colui, il quale non è peranche nato, non ha, per dritto di natura, alcun dritto a ricuperare le coſe prima derelitte (n.10.).

In virtù del poſſeſſo immemorabile afferma il noſtro Autore (n.11.), che ſi può ancor acquiſtare il *Dritto della Sovranità*. Intorno al quale egli fa molte quiſtioni, che ſon da notarſi. 1. Se le leggi civili dell'*uſucapione* e della *preſcrizione* obblighino colui, che ha in ſuo potere la Sovranità (n.12.). 2. Se quegli dritti, che ſon congiunti alla Sovranità *ſeparabiliter*, *aut communicabiliter*, cioè che non ſono eſſenziali, ed inerenti, poſſano perderſi coll'*uſucapione*, o *preſcrizione* (n.13.). 3. Se ſempre ed in ogni tempo ſia lecito a' ſudditi di richiamarſi alla primiera loro libertà (n.14.), affermando di nò. 4. Se quei dritti, che ſono *meræ facultatis*, poſſano perderſi colla preſcrizione (n.15.).

Lib. II. Cap. V.

Parla dell'*acquiſto originario delle perſone*. Dice, che queſto acquiſto originario perſonale derivi da tre fonti. 1. Dalla *Generazione*. 2. Dal *Conſenſo*. 3. Dal *Delitto*. In virtù della *Generazione* i genitori acquiſtano da principio ſopra de' figli il dritto di poſſederli (n.1.). E queſto dric-

dritto loro compete o *naturalmente*, o in virtù di qualche *legge positiva*. Riguardo al dritto che loro compete naturalmente, egli osserva tre tempi, quello dell' *Infanzia*, quello fuor dell'*Infanzia nella Famiglia*, e quello *extra Familiam*. Chiama tempo dell'*Infanzia* quello del giudizio immaturo ed imperfetto, nel quale tutte le azioni de' figli sono sotto il dominio de' genitori (n.2.). Il tempo fuor dell'Infanzia nella famiglia è quello, che chiama tempo di giudizio meno perfetto (n.3.), ed a questo proposito egli tratta. 1. Del dritto che hanno i genitori in quel tempo di gastigare i figli (n.4.). 2. Del dritto di oppignorarli, e di venderli (n.5.). Il tempo fuor dell' infanzia *extra familiam*, egli lo chiama tempo di giudizio perfetto, nel quale son obbligati i figli di rispettare i lor genitori; ma i figli sono in tutto padroni di se medesimi, *sui juris* (n.6.)

I figli poi sono soggetti a' loro padri in virtù di qualche legge civile, che *alibi est alia*; come la podestà patria de' Romani cittadini sopra i loro figliuoli (n.7.).

Il secondo fonte, onde mostra derivare l'acquisto originario personale, è il *consenso*. Questo consenso nasce o dalla *società*, o dalla *soggezione*, o *servitù*. La società altra è *privata*, altra è *pubblica*. La società *privata naturale* è quella del marito e della moglie.

Il matrimonio naturalmente consiste nella coabitazione del maschio colla femina, in virtù della quale viene la femina ad esser constituita quasi sotto gli occhi e la custodia del marito (n.8.). Intorno al matrimonio egli stabilisce

 mol

molte tesi. 1. Considera, se la insolubilità del matrimonio, e la monogamia siano necessarie per legge di natura; e sostiene che sono comandate dalla sola legge Evangelica (n.9.). 2. Che riguardato il dritto naturale, non sono irriti i matrimonj per la mancanza del consenso de'genitori (n.10.). 3. Che per legge Evangelica sono irriti i connubj col marito e colla moglie aliena (n.11.), mancando per fare ciò il potere morale. 4. Che sono illeciti ed irriti per dritto di natura i connubj de' genitori con i proprj figli (n.12.). Che i connubj de' fratelli colle sorelle, e similmente della madrigna col figliastro, del suocero colla nuora, e simili; sono illeciti ed irriti per dritto divino volontario (n. 13.). Che non sia così per gli parenti di grado ulteriore (n.14.). Che possono certi connubj essere leciti, sebbene chiamansi dalle leggi *concubinato* (n.15.). Che possano certi connubj contraersi illecitamente, e nondimeno essere validi e rati (n.16): perchè gli effetti, che risultano dalla rescissione di una qualche azione proibita, sono spesso più grandi, che l'indecenza dell'atto stesso.

Viene indi a considerare la società pubblica, che dev'esser di due sorti, *in populum*, *&* *ex populis*, cioè tra un Popolo ed il suo Principe; ovvero composta da più popoli uniti insieme. La società *in populum* si è, quando molti uomini liberi e viventi nello stato naturale si uniscono in società, si sommettono al governo, ed alle leggi fondamentali, ch'è piaciuto al popolo di stabilire, perchè possano disbrigarsi i negozj civili. A proposito di questa società pubblica, in

vir-

virtù della quale ciascun membro diventa *ex consensu* soggetto all' intiero corpo , egli fa le seguenti riflessioni. 1. Che naturalmente la minor parte segue la maggiore (n.19.). 2. Che di ordinario debbono i voti de' più sapienti nella parità prevalere, e che la parità debba giudicarsi favorevole al reo (n.18.). 4. Quali voti debbono unirsi o dividersi (n.19.). 4. Che il dritto degli assenti *accrescit præsentibus* (n.20.). 5. Qual ordine debba osservarsi *inter pares*, ancorchè siano Re (n.21.) ; affermando, che l' ordine naturale sia, che ciascuno prenda il suo luogo, secondo il tempo della sua ricezione in quell' ordine . 6. Che nelle società reali, i voti debbonsi stimare a proporzione delle parti; cioè a proporzione del maggiore, o minor dritto, che ciascun ha su la cosa (n.22.).

La società *ex populis* si dice quella , che possono istituire scambievolmente più popoli indipendenti, ovvero più padri di famiglia (n.23) viventi ancora indipendentemente nello stato naturale. Quì ancora si fanno due quistioni. 1. Se sia lecito a' cittadini di partirsi e segregarsi dalla cittadinanza senza ottenuto il permesso (n.24.). 2. Se la cittadinanza abbia qualche dritto sopra gli esuli (n.25.).

Finite le quali considerazioni passa a discorre dell'acquisto originario delle persone, nascente dal consenso, in virtù della *soggezione*, cioè della disposizione, o talento di assoggettirsi. La qual soggezione dice, altra esser *privata*, altra *pubblica*. Afferma esser due le spezie della *soggezione*; cioè l'*arrogazione*, e la *servitù* propriamente detta. Chiama arrogazione quell'atto, onde taluno

padrone di ſe, *ſui juris*, paſſa nella famiglia di un altro (n.26.). Divide la ſervitù in *perfetta*, ed *imperfetta*. Chiama ſervitù perfetta quella, in cui la perſona che ſerve, debbe preſtare le opere perpetue al padrone, in vece degli alimenti e delle altre coſe neceſſarie alla vita (n 27). Riguardo a queſta ſpecie di ſervitù perfetta egli fa le ſeguenti quiſtioni. 1. Se per dritto di natura competa al padrone il dritto della vita e della morte ſopra de' ſervi (n.28.). Se i figli de' ſervi per dritto di natura debban ſeguire la condizione de' lor genitori (n.29.). La ſervitù *imperfetta* dic' eſſere di tre ſpecie, *in diem*, *ſub conditione*, *ad res certas*; cioè per qualche tempo, o ſotto certe condizioni, o per alcune coſe determinate (n.30.).

La *ſoggezione pubblica* diceſi di un popolo, che ſi è ſottomeſſo al dominio di un altro. Un popolo poi può interamente ſommetterſi o ad un qualche individuo ſingolare, o a molti individui, ovvero ad un altro popolo (n.31.).

Viene finalmente a parlare della maniera originaria di acquiſtar dritto ſu le perſone, naſcente da *Delitto*. Dice, che ſenza l'antecedente conſenſo del reo, quante volte taluno meriti di perder la ſua libertà, ſi rende coſtui ſchiavo per forza da colui, che ha il dritto di comandare, e di punir il delitto, ſecondo le leggi fondamentali. In virtù di qualche delitto diventan ſervi della pena colla ſervitù privata, non ſolo gl' individui particolari, che il delitto commettono (n.32.); ma eziandio le intiere popolazioni, mercè la ſogezion pubblica, per qualche pubblico delitto (n. 32.).

32.). La fervitù penale, che compete agl' individui particolari, è perfonale, *perfonam non egreditur*; la fervitù pubblica è perpetua (n.32).

Lib. II. Cap. VI.

Paffa a filofofare su la maniera *derivativa* di acquiftare. La quale dice derivare o da qualche *fatto umano*, ovvero dalla *difpofizione* della legge (cap.7.).

Facto hominis paffa in altrui il dominio, mercè dell' *alienazione*. Riguardo alla quale riflette tre cofe. 1. Le fue qualità, 2. la materia, 3. le fpecie dell' alienazione.

I. A ragione della perfona dell' *alienante*, afferma di non baftare l' atto della volontà interno, ma infieme fi ricercano o le parole, o gli altri fegni efterni (n.1.). Riguardo poi alla perfona dell' *accipiente*, ricercafi naturalmente la fola volontà di ricevere, manifeftata con qualche fegno efterno (n.2.).

II. Sono materia ed oggetto dell'alienazione *tutte le cofe*, anche il *fommo Impero* (n.3.), e le cofe che al fommo Imperio appartengono. Riguardo al fommo Imperio egli fa diftinzione tra l' Impero che appella *maggiore*, e quello che appella *minore*. Riguardo al primo fa le seguenti rifleffioni. 1. Che il fommo Impero maggiore, cioè la *Sovranità*, non puoffi alienare dal popolo fopra una parte dello Stato, contro voglia dell' ifteffa parte (n.4.). 2. Che una parte dello Stato può alienare la Sovranità fopra di fe, nel caso della fomma ed eftrema necefsità (u.5.). 3. Affegna la ragione della diverfità: per-

chè una parte dello Stato può far uso di questo dritto, che avea prima di unirsi in società, mentre il corpo intero dello Stato non può usarne sopra una sua parte (n.6.). 4. Che l'Imperio sopra di un luogo, o parte del territorio non abitato o deserto, puossi alienare (n.7.). 5. Che non possono giustamente alienarsi da' Re le parti dell'Imperio *ob utilitatem*, *aut necessitatem*, senza il consenso delle parti stesse, e dell'intiero corpo della nazione (n. 8.). 6. Che l'infeudazione e l'oppignorazione contengonsi nell'alienazione, e che perciò siavi necessario il consenso del popolo (n.9.).

Appella sommo Impero *minore* quelle funzioni subalterne della Sovranità, che il Popolo, ovvero il Re (n.10.) può concedere per *Dritto ereditario*.

Anche le cose all'Impero appartenenti fan la materia e l'oggetto dell'*alienazione*. Queste cose, che egli appella *res imperii* sono il patrimonio del popolo, i di cui frutti sono stati destinati a sostenere i pesi dello Stato, o della dignità Regale. Questo patrimonio dic'egli non potersi alienare dal Principe (n.11.), nè *in tutto*, nè *in parte*. Riguardo poi a questo patrimonio dice, che non debbansi confondere le robe del patrimonio, e le robe che sono nel frutto del patrimonio. Per esempio egli chiama robe del patrimonio, il *Dritto dell'alluvioni*, il *Dritto di esigere i vettigali*, il *Dritto della confiscazione*. Chiama poi robe, che sono nel frutto del patrimonio, tutto ciò che produce l'*alluvione*, *il danaro*, *che deriva da' vettigali*, le *imposizioni*, il *fondo confiscato* (n.12.).

So-

Softiene poi che se il patrimonio non può alienarsi nè in tutto, nè in parte, può nondimeno in parte oppignorarsi da un Principe, che ha il sommo e pieno Impero.

III. Passa finalmente alle specie dell' alienazione, e dice, che oltre le suddette, anche sono specie di alienazione la *infeudazione* (n.9.) e la *oppignorazione* (*n*.9. & 13.), e 'l *testamento* (n.14.). Riguardo al quale egli fissa una nuova definizione, e mostra, che sia sostenuto dal Gius naturale. Il testamento vien definito dal nostro Autore, *un' alienazione, che si fa de' proprj beni in caso della morte, riserbandosi intanto, col possesso, e col godimento de' medesimi, il potere di rivocare l' alienazione, e di disporre altrimenti prima della morte*. Dice, che il testamento contiene propriamente in se il dritto di proprietà autorizzato dal dritto della natura.

Lib. II. Cap. VII.

Considera il secondo oggetto della *maniera derivativa* di acquistare, cioè quella che viene dalla *disposizione della Legge*: Qual disposizione viene dalla legge o *Civile*, o *Naturale*, o *delle Genti*. Egli non tratta quì delle disposizioni delle leggi civili (n.1.). Ma della Legge Naturale (cap.7.) e delle Genti (cap.8.). Si fa l' alienazione in virtù della disposizione della Legge naturale o *expletione juris*, ovvero *successione*.

Expletione juris, cioè col dritto di compensazione, quante volte in vece di quello, che fu nostro, e che a noi si deve, si prende l' equivalente da colui, che ci è debitore (n.2.).

Per

Per la *fucceffione* fi fa puranche l'alienazione. Tratta il noftro Autore della fuccefsione *generalmente*, e *fpezialmente*. Generalmente egli confidera cofa fia la fucceffione, e donde abbia origine la fucceffione *ab inteftato*, per dritto di natura; e dice, che nafce dalla congettura della volontà del defonto (n.3.). Viene indi a confiderare a qual dritto appartenga quefta *fucceffione* fenza teftamento. Ed afferma, ch' ella appartiene al *Dritto naturale*, ed al *pofitivo*, e che il Dritto di Natura regola le fucceffioni *ab inteftato*, tanto fe i defonti *abbian figli*, quanto *fe ne fian privi*. Riguardo al Gius *Pofitivo* egli moftra. (n.11.) la diverfità delle Leggi intorno alla fucceffione.

Quando i defonti che muojono *ab inteftato* hanno figli, allora fi dà luogo, dic' egli, alla *fucceffione ordinaria*, ovvero alla *vicaria*, che dicefi *rappreſentazione* (n.6.). Riguardo alla fucceffione *ordinaria* egli cerca 1. Se debbefi per dritto di natura qualche cofa a' figli dal patrimonio de' genitori (n.4.). 2. Perchè nella fucceffione i figli del defonto fon preferiti al padre (n.5.)? Riguardo poi alla fucceffione *ab inteftato*, egli riflette, che non ha luogo per dritto di natura in due cafi. 1. Se i figli fianfi *abdicati*, come preffo de' Greci; o *diredati*, come preffo i Romani (n.7.). 2. Se fiano figli naturali (n.8.).

Ancor il Dritto di natura regola le fucceffioni *ab inteftato* nella mancanza de' figli. A qual propofito egli dà le regole feguenti. 1. Quando non efiftono, nè il teftamento, nè leggi certe, i beni antichi debbono a quei ritor-

na-

nare e reſtituirſi, da' quali a noi pervennero, ovvero a' loro figli (n.9). 2. I beni poi che ſono nuovi, cioè nuovamente acquiſtati, debbonſi a coloro, che al defonto furono cariſſimi (n.10).

Paſſa indi a filoſofare intorno alla ſucceſſione *in ſpecie*, e ſpezialmente alla ſucceſſione de' Regni. Divide in primo luogo i Regni in *Patrimoniali*, ed in Regni poſſeduti di una certa maniera determinata dal conſenſo del popolo. Chiama regni Patrimoniali quei, che ſi poſſeggono *pleno jure*. E queſti dic'egli, eſſer altri *diviſibili*, altr' *indiviſibili*. Son diviſibili quei, che poſſon dividerſi tra i maſchi e le femmine; anzi che poſſon pervenire a quei congionti dell' ultimo poſſeſſore, che non ſono agnati al primiero Regnante, ſe pure in quei luoghi ſia in uſo una tale ſucceſſione (n.13.). Sono *indiviſibili* quegli, ne' quali ſuccede il più grande, cioè il primogenito o maſchio, o femmina, che ſia (n.13.). I Regni poi della ſeconda ſpezie, conferiti mercè del libero conſenſo del popolo, portano con ſe una ſucceſſione differente e regolata dalle leggi fondamentali. Sicchè la ſucceſſione in queſti Regni altra è *ereditaria*, altra *lineale*, altra *aliter se habens*.

Per ragion de' Regni *ereditarj* egli fonda più teſi. 1. Che un Regno *ereditario* ſenza dubbio è indiviſibile, perchè ciò *expedit populo* (n.14). 2. Che un tal Regno non dura oltre i poſteri del primo Re (n.15.). 3. Che non debbonſi ammettere alla ſucceſſione della corona, ſe non quei che ſono nati da un matrimonio conforme alle leggi del paeſe (n.16.). 4. Ch'eſſendoci

ci femmine e maſchi dello ſteſſo grado, queſti ſon preferiti (n.17.). 5. Che tra i maſchi ſi preferiſce il più grande, il primogenito (n. 18.). 6. Che un Regno conferito a queſto modo non è parte dell'eredità del defonto (n.19). 7. Che ſi debba preſumere iſtituita nel Regno tale ſucceſſione, qual'era in uſo nelle altre coſe nel principio della fondazione del Regno, o che queſto Regno ſia *allodiale* (n.20.), o che ſia *feudale* (n.21).

La ſucceſſione *lineale* dice altra eſſer *cognatica*, altra *agnatica*. In quella le femmine ed i loro figli non ſono eſcluſi (n.22.). In queſta ſon ammeſſi i ſoli maſchi ed i figli maſchi nati da quelli; la qual ſi dice ſucceſſione *juris Francici* (n.23.).

La ſucceſſione *aliter ſe habens* è quella, che ſia ſecondo le leggi fondamentali, altrimenti coſtituita o dal popolo, o da colui, che ha il Regno nel ſuo patrimonio (n.24.). Finalmente propone varie quiſtioni intorno alla ſucceſſione de' Regni. 1 Cerca ſe il figlio poſſa eſſer diredato dal padre, perchè non gli ſuceeda nel Regno (n.25.). 2. Se poſſa rinunciarſi il Regno, ovvero il Dritto *in regnum* (n.26.). 3. Se della ſucceſſione del Regno poſſa giudicarne o il Re, o il popolo; affermando, che i Principi virtuoſi ed amatori della pace, ſi debbono rapportar ſu di ciò al giudizio degli *Arbitri* (n.27.). 4. Se il figlio, che ſia nato prima che il padre foſſe Re, debba preferirſi a colui, che ſia nato dopo (n.28. & 29.). 5. Se il nipote del primo figlio, debba preferirſi al figlio poſteriore (n. 30.). 6. Se il fratello minore del Re, eſſendo vi-

vivente, debba preferirsi al figlio del fratello maggiore (n.31.). 7. Se il figlio del fratello debba preferirsi al zio paterno (n.32.). 8. Se il nipote *ex filio* debba preferirsi alla figlia del Re (n.33.). 9. Se il minor nipote *ex filio* debba preferirsi al nipote maggiore *ex filia* (n.34). 10. Se la nipote dal figlio maggiore debba preferirsi al figlio minore (n.35.). 11. Se il figlio della sorella debba preferirsi alla figlia del fratello (n.36.). 12. Se la figlia del fratello maggiore debba preferirsi al fratello minore (n.37).

Lib. II. Cap. VIII.

Dice il nostro Autore, che sarà luogo più opportuno di trattare nel Lib. III. della maniera derivativa di acquistare, che discende dal *Gius volontario delle Genti* (n.1.). Sicchè differisce questo trattato in quel luogo. In questo capitolo dunque combatte i Romani Giureconsulti, che rapportarono al Gius delle Genti molte maniere di acquistare, che tuttavia non sono tali, ma appartengono o al *Gius di Natura ipotetico*, dopo introdotto il dominio e'l dritto di proprietà, ovvero al *Gius Civile* di molte nazioni, che malamente ed impropriamente appellasi Gius delle Genti. Il che egli esegue diligentemente. Ma noi stimiamo inutile il divagarci su di questo argomento, che non è analogo a quello dell'opera. Dunque passiamo al Cap. IX.

Lib. II. Cap. IX.

Abbiamo finora veduta l'origine del dominio,

nio, e le leggi che lo ſoſtengono. Biſogna ora vedere quando finiſce, e ſi perde. Il dominio, o l'Imperio ſtimaſi finito, o perduto in due caſi. 1. Se abbandonaſi. 2. Se ſi toglie di mezzo il *ſoggetto*, nel quale il dominio, o l'Impero riſedeva.

Abbandonandoſi il dominio, ceſſa la volontà e la diſpoſizione di ritenerlo, ed in conſeguenza ſi perde (n.1. & Cap.4.).

Nel ſecondo caſo egli conſidera la diverſità del ſoggetto, che il dominio, o l'impero ritiene. Dice, che queſto ſia triplice, cioè una ſola perſona, una famiglia, un popolo.

Se il dominio, o l' imperio, è in potere di un ſolo, morendo queſti *ab inteſtato*, cioè ſenza paleſare la ſua volontà, ovvero morendo ſenza laſciare agnati, tutto il dritto, ch' egli avea, finiſce. Ricava quindi più conſeguenze. 1. I di lui ſervi, ſe la legge civile non lo impediſce, ſaranno liberi (n.1.). 2. I popoli, ch'erano a lui ſoggetti, diventeranno *ſui juris* (n. 1.). 3. Le altre di lui robe ſaranno del primo occupante (n.1). Se poi il dominio, o l'impero ſarà in potere di una intiera famiglia, debba nel caſo, che queſta famiglia ſi ſpegne, il dominio finire ugualmente, come ſi è detto a riguardo di una ſola perſona (n.2.).

Ma ſe il dominio, o l'Impero ſarà in potere di un popolo, egli dice primieramente, che un popolo eſſendo immortale (n,3.), in conſeguenza non può mai finire, o ſpegnerſi il dominio a ſuo riguardo. Nondimeno però può anche dirſi, che qualche volta un popolo anche muore e finiſce relativamente.

E-

Addita in primo luogo quali ſono i caſi, ne' quali un popolo ſi può preſumere di finire. E dice, che un popolo finiſce e ſi diſtrugge, quando viene a diſtruggerſi il corpo, cioè vengono a diſtruggerſi le ſue parti componenti e neceſſarie; ovvero quando non più ſuſſiſta la forma del corpo. In tre caſi cred' egli poter un popolo ſtruggerſi per ragion del corpo dello Stato. 1. Se il popolo ſia aſſorbito ed ingojato dal mare. 2. Se un Tremuoto, o un Caſma lo ingoj. 3. Se da ſe medeſimo ſi paſſa a fil di ſpada (n.4.). E ſimilmente suppone, che un popolo finiſce, quando non più ſuſſiſta la ſua forma; ſe, per eſempio, i cittadini componenti il corpo dello Stato ſieno coſtretti (n.5.) per qualche neceſſità, di partire e laſciare le antiche ſedi, e di ſciogliere la ſocietà (n.6.).

Eſamina in ſecondo luogo quali ſono i caſi, ne' quali un popolo *non deſinit*. 1. Dice che non finiſce colla traſmigrazione, se il popolo avrà fatto paſſaggio altrove, o ſpontaneamente per la inedia, ed altri malanni, ovvero per coazione (n.7.). 2. Afferma, che non finiſce, mutato il Governo o Monarchico, o Ariſtocratico, o Popolare (n.8.). 3. Colla unione di più popoli (n.9.). 4. Colla diviſione de' popoli fatta col conſenſo ſcambievole, o mercè della forza della guerra (n.10.). 5. Ancor ſe ſia miſchiato con popoli ſtranieri, come il Popolo Romano, il quale oggi da' Germani riceve gl' Imperatori (n.11.). 6. Non finiſce il dominio pubblico, o privato nella perſona dell' erede; il quale ſoſtiene la ſteſſa perſona del defonto (n.12.), e

e molto meno nella perfona del vincitore (n.13). Della qual cofa a lungo parla nel Lib.III.

Lib. II, Cap. X.

Viene quì a parlare delle *obbligazioni* nafcenti dal dominio. Sono notabili le regole, ch' egli dà; e le rifpofte de' Giureconfulti e de' Teologi alle quiftioni del poffeffore di buona, o di mala fede.

Le regole fono le feguenti. L'obbligazione reale ha luogo, o in materia di cofe *efiftenti*, ovvero di cofe, o robe non *efiftenti*. Se l'obbligazione nafce dalle cofe ancora *efiftenti*, in quefto cafo è obbligato colui, che ha la noftra roba nella fua podeftà, di fare quanto può, perchè ritorni nel noftro potere (n.1.). Se poi la obbligazione nafce dalle cose non efiftenti, in quefto cafo piacque all'uman genere, che chi è divenuto più ricco colle robe noftre, che noi più non abbiamo, fia tenuto di reftituirci almeno ciò, in cui è divenuto più ricco (n.2.). Onde fu le tracce de' Giureconfulti, egli definifce i feguenti cafi. 1. Che il principale è obbligato a ciò che ha fatto il fuo *fattore* (*inftitor*), fe non abbia denunciato, che non fe gli credeffe. 2. Che colui, che ha mallevato pel difensore del figlio, per comando della madre, non ha l'azion di mandato contro del difenfore, perchè gli mallevò a riguardo della madre. 3. La moglie, che donò al marito tal danaro, che avrebbe in ogni evento potuto ripetere in vigor della legge, ha l'azione *condictitia*, ovvero la vindicazione utile *in rem*, nafcente dal da-

danaro dato. 4. Se taluno avrà consumato i denari, che il mio servo aveami rubati; competerà a me contro di colui per tal titolo la *condizzione;* cioè l' azion personale di repetizione contro il nuovo padrone, come se la mia roba fosse pervenuta in mano di quello *sine caussa*. 5. Che i pupilli non possono esser costretti coll' azione di *comodato*, secondo le leggi Romane; ma nondimeno si può contro di loro accordare l' azione utile, se sien pel comodato divenuti più ricchi. 6. Se la cosa altrui sia stata data in pegno, e sia stata poi venduta dal creditore; per ragione del creditore resta libero il debitore a riguardo della quantità del prezzo ricevuto: ma il debitore medesimo resterà obbligato al compratore, affinchè non tragga vantaggio dall' altrui danno. 7. Se taluno abbia trattato col mio debitore, non già come mio, ma come debitore alieno, ed abbia da lui ricevuto denaro a mutuo; resta quegli a me obbligato, non perchè io gli abbia mai dato a credenza il denaro, ma perchè è giusto, che a me si restituisca il mio denaro, che da quello gli pervenne. 8. Se siensi venduti i beni di alcun debitore *latitante* per qualche delitto, avendo questi dell'eccezioni, perchè non si vendessero, deve costui poscia essere ammesso a ripetere il danaro ricavato dalla vendita de' suoi beni. 9. Se taluno abbia dato al padre danaro per alimentare il figlio, e 'l padre non possa pagare, avrà il creditore l' azione contro del figlio, se abbia beni materni (n.2.).

Viene indi alle risposte de' Teologi e de' Giureconsulti. Afferma in primo luogo riguar-

 do

do al possessore di mala fede, che questi è obbligato di restituir la cosa; e di vantaggio resta obbligato a ragione di ciò che ha fatto (n. 3.). In secondo luogo parla del possessore di buona fede, e stabilisce le seguenti tesi. 1. Che il possessore di buona fede non è obbligato alla restituzione, se la roba è venuta a perire (n.3). 2 Che il medesimo resta obbligato a restituire i frutti esistenti (n.4.). 3. Ed anche i consumati, se vi ha luogo da credere, che senza ciò, egli ne avrebbe consumati altrettanti (n.5.). 4. Ma non è obbligato a restituire quei frutti, che ha trascurato di raccogliere (n.6). 5. Non è obbligato alla restituzione della cosa, ch' egli donò liberalmente (n.7.). 6. Nemmeno se abbia rivenduto la cosa comprata in buona fede (n.8). 7. Mostra, quando colui, che comprò la cosa aliena in buona fede, possa, restituendola, tenersene tutto il prezzo, ovvero una sua parte (n.9.). 8. Che la cosa aliena comprata già, non debba nè possa restituirsi al venditore, ma al vero padrone (n.10.). 9. Colui che possiede una cosa, di cui s' ignora il padrone, non è obbligato di darla a poveri (n.11.). 10 Che avendo taluno ricevuto qualche cosa per causa turpe, o per altra causa, naturalmente non è obbligato alla restituzione (n.12.). 11. Che il dominio delle cose, che consistono in peso, in numero, in misura, non può passare in altrui, senza il consenso del padrone (n.13.).

Lib. II. Cap. XI.

Si può intraprendere la guerra giusta non tanto

to per la restituzione di tutto ciò che fu, ed è nostro; ma eziandio di tutto ciò che a noi *si deve*. Questa facoltà di far la guerra per tal motivo è autorizzata dal *Dritto di Natura*, e da quello *delle Genti*. Del Dritto delle Genti parla particolarmente nel Cap. 18. e 19. Quì tratta del Dritto di Natura, che autorizza la guerra intrapresa, per la restituzione di ciò che a noi si deve. Un tal dritto naturale deriva da' *patti*, e dalle *convenzioni*, ovvero dal *maleficio*, cioè dal *danno ingiustamente fatto* (di cui tratta nel Cap. 15.). De' patti e delle convenzioni egli dice doversi sopratutto riguardare la *forza*, e la loro *interpetrazione* (della quale tratta nel Cap. 16.).

La forza delle convenzioni può riguardarsi o *assolutamente*, o *relativamente* nelle promesse. Della forza relativa alle persone pacifcenti tratta nel Cap. 14. e 15. La forza assoluta de' patti la riguarda nelle promesse o *nude*, o *vestite*. Delle promesse *vestite* tratta nel Cap. 12. e 13. Quì si ferma a parlare della forza delle convenzioni nelle promesse *nude* o semplici. Dove sono notabili le seguenti cose. 1. La rifiutazione del sentimento di Connano, che stabilisce, che per dritto di Natura e delle Genti, quei patti, che non contengono *contratto* (*συνάλλαγμα*) non inducono obbligazione; ma che però onestamente si adempiono, purchè la cosa sia tale, che il prestarla, anche senza di averla promessa, sia cosa molto onesta e congruente a qualche virtù (n. 1.).

2. La distinzione de' tre gradi di parlare intorno alle cose future, che da noi dipendo-

 no,

no, o che almeno si crede di poter dipendere da noi. Questi gradi sono i seguenti. 1. L'asserzione, che spiega *de futuro* la presente nostra disposizione (n.2.). 2. La pollicitazione, quando la volontà determina se stessa pel tempo avvenire, con qualche segno sufficiente per dimostrare la necessità che s'impone di perseverare nel suo sentimento a favor di qualcheduno (n.3.). 3 Quando ad una tale determinazione si aggiunge il segno di voler trasferire in persona di altri il proprio dritto: la quale spezie di promettere dicesi *promessa perfetta* (n.4.).

3. Sono notabili le qualità della promessa perfetta. Le quali sono le seguenti. 1. L'uso della ragione; quindi la promessa del pazzo, e del furioso, o dell'infante, è nulla. Ma non già è nulla per dritto di natura la promessa de' minori, e delle femmine (n.5.); similmente la promessa di chi fa errore, obbliga da una parte sì, da una parte no (n.6.); e la promessa fatta nell'atto del timore obbliga naturalmente; ma colui, che diede la causa al timore, è obbligato a liberarne il promissore (n.7.).

La seconda qualità essenziale delle promesse è la *materia*; la quale bisogna che sia, o che possa essere nella podestà e nel dritto del promittente. Onde ne segue. 1. Che non vale la promessa di un fatto assolutamente illecito, perchè niuno ha dritto a quello, nè può avercelo giammai (n.8.). Che la promessa fatta per causa naturalmente viziosa, non vale naturalmente (n.9.). Che la promessa fatta per conseguire la cosa, già prima a noi dovuta per al-

tro titolo, naturalmente è valida (n.10.).

La terza qualità delle promesse è l'*atto esterno*, cioè il segno sufficiente della volontà. Tal'è, per esempio, il cenno, la voce, la scrittura, un altro uomo, se la nostra volontà sia altrimenti manifesta. Così promettono a nome de' Principali i *Legati* (n.12.), gl'*Institori* (agenti), e gli *Esercitori* (cioè quegli che han cura del nostro negozio marittimo (n.13.).

La quarta qualità delle promesse si è l'*accettazione*; intorno alla quale egli fa le seguenti quistioni (n.14.). 1. Se l'accettazione debba esser nota al promissore (n.15.). 2. Se la promessa possa rivocarsi, nel caso, che sia morto prima dell'accettazione, colui, al quale si è promesso (n.16.), ovvero se sia morto l'internuncio (n.17.). 3. Se sia rivocabile la promessa nel caso, che l'accettazione sia stata fatta per mezzo di un'altro (n.18.).

Finalmente riguardo alle promesse semplici, o nude, egli fa le seguenti quistioni. 1. In qual tempo puossi alla promessa aggiungere delle condizioni onerose (n.19.). 2. Come una invalida promessa può convalidarsi (n.20.). 3. Se le promesse fatte senza causa sieno naturalmente irrite e nulle (n.21.). 4. Chi abbia promesso il fatto alieno, a che cosa sia naturalmente tenuto (n.22.).

Lib. II. Cap. XII.

La forza de' patti e delle convenzioni consiste ancora nelle *Promesse vestite*, o del *Giuramento*, o di qualche *Contratto*. Del giuramento trat-

tratta nel Cap. 13. E poichè un'atto utile agli altri dicesi contratto, debbesi perciò trattare 1. di quegli atti; 2. de' *contratti*. Gli atti utili agli altri posson dividersi (n.1.) in *semplici*, e *composti*. Gli atti semplici sono o *benefici*, o *permutatorj*. Gli atti poi *benefici* o sono *semplicemente* tali, o sono *scambievolmente* tali. I semplicemente tali hanno il lor effetto di presente; come un fatto utile, una donazione (n.1.); ovvero l'hanno *de futuro*, come le promesse di dare e di fare, delle quali si è parlato nel cap. prec. n. 2. Gli atti poi benefici, che sono scambievolmente tali, o dispongono di qualche cosa senz'alienazione, ovvero di qualche fatto in modo, che qualch' effetto ne derivi (n.2.). Gli atti poi benefici, che diconsi *permutatorj*, o inducono tra le parti *divisione*, ovvero *comunione* e *società*. Quegli sono i seguenti. *Do ut des*; *facio, ut facias*; *facio ut des*. Il primo contratto *permutatorio innominato* può aver luogo in sei casi. 1. Quando si dà cosa per cosa, 2. danaro per danaro, 3. cosa per danaro, 4. uso di cosa per cosa, 5. uso di cosa per uso di altra cosa, 6. uso di cosa per danaro. Il secondo *facio, ut facias* ha infiniti casi, a ragione della diversità delle azioni e de' fatti. Il terzo *facio, ut des* può aver tre casi; cioè, quando si fa qualche cosa, perchè si dia o *danaro*, o *cosa*, o l'*uso* della cosa (n.3.). Per mezzo degli atti benefici *permutatorj*, che inducono *comunione* e *società* tra le parti contraenti, vengono a comunicarsi od i *fatti*, o le *cose*, o le *cose* da una parte, i *fatti* dall'altra (n 4.).

Dopo le quali riflessioni intorno agli atti sempli-

plici, passa a scovrire la natura degli atti *composti*, ovvero misti. Afferma, che questi sono o *essenzialmente* tali, ovvero *accidentalmente* e per *accessionem*. Sarà un atto composto essenzialmente, se io non ignorante vengo a comprare una cosa più di ciò che vale, volendo donare di più al venditore. Nel qual caso io in parte farò una donazione, in parte una compra (n.5.). Gli atti *composti*, o misti per *accessionem* sono la *mallevaria*, e la *dazione del pegno* (n.6.). Fissate le quali teorie viene a ragionar de' contratti. Afferma, che tutti gli atti, che non sono meramente benefici, si chiamano contratti (n.7.). Sicchè esamina la natura de' contratti prima in *genere*, poi in *specie*. E poichè generalmente parlando la natura comanda ne' contratti l'uguaglianza (n.8.), esamina quindi dove consiste questa uguaglianza; e dice di esser riposta o negli atti *concomitanti*, ovvero nella *stessa cosa*, *di cui si tratta*. Gli atti *concomitanti* sono o *precedanei*, cioè antecedenti, ovvero *principali*. Gli atti *precedanei* o hanno rapporto alla *cognizione delle cose*, che fan la materia del contratto, ovvero all' *uso della volontà*. I primi han luogo, quando colui, che contrae con alcuno, addita i vizj ed i difetti che gli son manifesti della cosa, di cui si tratta (n.9.). I secondi, che non s'incuta timore affinchè si stringa il contratto, ovvero se siasi questo timore incosso, che si tolga la cagion del timore (n.10.). Gli atti principali han rapporto al valore della cosa, perchè non si esigga più di quel che conviene (n.11.). Finalmente afferma, che l'uguaglianza deve trovarsi

 nel-

nella stessa cosa, *di cui si tratta*; in guisa che, se non siasi nascosto e taciuto ciò che bisognava dirsi, nè siasi esatto più di ciò che stimavasi di valere, trovandosi nondimeno una reale disuguaglianza, debbasi ancor quella risarcire (n.12.). E similmente dice, che questa uguaglianza debbasi osservare negli atti, che sono o puramente *benefici*, o *in parte* (n.13.).

Tratta indi de' contratti in *specie* (n.13.), ove s' impegna di sciogliere le seguenti quistioni. 1. Come debbasi stimare il prezzo della cosa nella vendita, e per quali cause possa giustamente crescere, o diminuirsi (n.14). 2. Quando debbasi credere naturalmente perfezionata la compra e vendita, e quando passi il dominio (n.15.). 3. Quali sieno i monopolj, e perchè ripugnino al gius di natura ed alla legge dell'amore (n.16.). 4. Come il danaro possa dirsi cosa fungibile (n.17.). 5. Se dalla mercede della conduzione debbasi, secondo la naturale equità, rilasciar qualche cosa a cagione della sterilità, o di altri simili accidenti? (n.18.). 6. La giusta mercede come può crescere, o diminuirsi (n.19.). 7. Da qual dritto vengano proibite le usure (n.20.). 8. Quai comodi non debbano appellarsi usure (n.21.). 9. Qual sia la forza delle leggi civili intorno alle usure (n. 22.). 10. Come debbasi regolare l'estimazione da farsi nel contratto *aversi periculi*, cioè dell' *assicurazione* (n.23.), e nel contratto della *società*, o che sia *negotiatoria* (n.24), o che sia *navale* (n.25). 11. Se la disuguaglianza della cosa, nella quale si è già consentito mercè del contratto, nel quale non abbia avuto luogo il men-

mendacio, o la reticenza, debbasi tenere esteriormente per uguaglianza (n.26.).

Lib. II. Cap. XIII.

La forza de' patti che trovasi nelle promesse, si riguarda pur anche nel *giuramento*. Trattasi in questo capitolo 1. dell' *autorità* del giuramento. 2. Delle sue qualità. 3. Della sua forma. 4. Degli effetti. 5. A proposito del giuramento esamina due quistioni.

Riguardo all' autorità del giuramento, mostra che fu egli usato presso tutte le nazioni, ed in ogni tempo (n.1.). Riguardo poi alle sue qualità, afferma, che sono le seguenti. 1. Che l' animo sia deliberato, e partecipe della ragione (n.2.). 2. Che le parole del giuramento si proferiscano non solo deliberatamente, ma eziandio che ci sia la interna disposizione di giurare (n.3). 3. Che il giuramento non si faccia fraudolentemente (n.4.). 4. Che il significato del giuramento non si estenda più in là dell' ordinario costume di parlare (n.5.). 5. Perchè vaglia il giuramento bisogna, che l' obbligazione sia lecita (n.6.). 6. Che la cosa, per cui si giura, non sia illecita (n.7). 7. Che la medesima non sia impossibile (n.8.). 8. Che non importi, se la cosa sia impossibile *ad tempus* (n.9).

Esposte le qualità del giuramento, passa alla sua forma, la quale può differir nelle parole, ma sempre conviene realmente. Può giurarsi invocando il nome di Dio (n.10.), o nominando le altre cose e le altre persone (n.11.), ovvero pe' falsi Dei, e questo giuramento è obbligatorio (n.12.). No-

Nota indi gli effetti del giuramento, che sono 1. Che la di lui mercè si dia termine alle controversie (n.13.). 2. Che fatto il giuramento acquistano dritto per l'adempimento tanto gli uomini, quanto Dio (n.14.), ovvero Iddio solamente (n.14.). 3. Che colui, il quale giurò ad un corsaro, o ad un tiranno, sia nondimeno tenuto a Dio (n.15).4. Che colui, che ha giurato ad un infedele, sia tenuto, se la promessa giurata abbia manifestamente rapporto ad un'altra promessa, della quale può quella considerarsi come una condizione (n.16.). 5. Che sendo mercè del giuramento talun' obbligato a Dio solo, gli eredi di lui siano a nulla tenuti (n.17.). 6. Che non sia spergiuro chi non adempisce ciò che ha giurato in favore di chi non esige l'adempimento; o tolta la condizione, su la quale si è giutato (n.18.) 7. Che siccome è illecito ciò che si fa contro il giuramento, così alle volte ancora è irrito e nullo (n.19.). 8. Che i superiori possano modificare i giuramenti fatti a favor de' loro sudditi, ovvero quelli, che i sudditi han giurato a favore di altri (n.20.). La qual modificazione può aver due riguardi: poichè l'atto de'superiori intorno a ciò che si è giurato, o è diretto alla persona *di chi fa il giuramento*, ovvero alla *persona di colui, a favor del quale siasi fatto.* Riguardo al giurare, può il Principe rendere irrito il giuramento prima di farsi; ovvero, poichè si è fatto, può vietare che non si adempia. Riguardo poi a colui, in favor del quale si è giurato; può il Principe modificare il giuramento in due modi, o con toglierli il drit-

dritto, che è venuto ad acquistare, ovvero mancando questo dritto, con proibirgli di ricever cosa in forza di tal giuramento. La qual proibizione può essere appoggiata a due motivi, o al motivo della pena, ovvero alla pubblica utilità, in virtù del dominio eminente (n.20.).

Le quistioni, che tratta il nostro Autore a questo proposito sono due. 1. Esamina la quistione se sia lecito a' Cristiani di giurare. Dove spiega l'avvertimento di Cristo presso S. Giacomo *nolite jurare*; sostenendo, che Cristo parlò del giuramento *promissorio* di un futuro incerto, non già dell' *assertorio* (n.21.). 2. Esamina se la parola data semplicemente senza giuramento, abbia la forza di giuramento (n.22.); affermando, che tra gli uomini virtuosi, e di buona fede, e tra gli Eroi, vale lo stesso.

Lib. II. Cap. XIV.

La forza de' patti e delle convenzioni debbesi ancora considerare a riguardo delle *persone pacifcenti*, le principali delle quali sono i sommi Imperanti. I quali possono considerarsi o *generalmente*, o *spezialmente*. *Spezialmente* si riguardano ne' trattati pubblici, che diconsi *confederazioni*, delle quali tratta il nostro Autore nel Cap. XV. *Generalmente* poi possono considerarsi nelle *promesse*, ne' *contratti*, ne' *giuramenti*, che fanno i sommi Principi ugualmente, che tutti gli altri uomini. Ed a questo proposito bisogna vedere che cosa sia lecito a' sommi Principi sopra de' loro medesimi *atti*, sopra de' *sudditi*, sopra de' lor *successori*. I di loro *atti* possono consi-

siderarsi o ne' *contratti*, o ne' *giuramenti*, o nelle *promesse*. Riguardo a ciò che sia loro lecito ne'contratti; egli considera i Principi in quanto che sono Re, ed in quanto che sono privati (n.1. e 2.), ed approva il sentimento di Bodino. Riguardo a'giuramenti sostiene, che un Re, come privato, può benissimo render nullo un suo giuramento *antecedenter*, se mai con un altro giuramento siasi egli all'intutto privato della facoltà di giurare sopra quella tal cosa (n.3.), ma *consequenter* egli non può affatto annullarlo (n.3.). Riguardo alle *promesse* sostiene, che non sia lecito a' sommi Principi di non adempir la promessa assoluta senza causa (n.4.).

Nel §. V. tratta della quistione, se le leggi civili del Regno abbian luogo ne' patti, e ne' contratti de' Re. Approva il sentimento di Vasquio, che non abbian luogo: ma non approva poi le sue conseguenze.

Riguardo poi a ciò che sia lecito a' Re sopra i contratti, che fanno co' loro sudditi, egli sostiene (n.6.), che il Re veramente e propriamente resta obbligato dalla promessa, e dal contratto, che egli ha fatto co' sudditi. A questo proposito egli propone ed esamina le seguenti quistioni. 1. Se il Principe possa togliere a' sudditi il dritto, che costoro hanno acquistato (n.7.). 2. Se debbasi ammettere la distinzione del dritto acquistato in forza della legge naturale, e del dritto acquistato in virtù della legge civile (n.8.). Se i contratti de' Re sien leggi; ciò che nega (n.9.).

Finalmente considera ciò che sia lecito a'Re su la persona de' lor successori. Dice, che questi

sti successori o sono universali, *bonorum omnium*, o succedono solamente in *Jus Regni*. Non vi ha dubbio, che gli eredi del Regno universali siano tenuti alle promesse ed a' contratti de' lor predecessori (n.10.). Ma se gli eredi non sono tali, egli a questo proposito fa le seguenti quistioni. 1. A che sian tenuti coloro, che succeno solamente nel dritto del Regno, ovvero che succedono parte ne' beni, e nel gius del Regno succedono *in solidum* (n.11.). 2. Se questa illimitata podestà di obbligare sia sempre necessaria per esercitar bene il sommo Impero (n.12.). 3. Quando sieno giuste, od ingiuste l' eccezioni di quei Re, che ricusano di pagare i debiti de' loro predecessori (n.12.). 4. Se i benefizj de' Principi fondati su la mera liberalità, possano rivocarsi dal successore (n.13.). 5. Se i Popoli, od i veri Re sian obbligati di stare a' contratti di coloro, che invasero illegittimamente l' Impero (n.14.).

Lib. II. Cap. XV.

La forza ed il valore de' patti riguardo alle persone paciscenti, si considera spezialmente nelle pubbliche convenzioni, che diconsi *fœdera*, & *sponsiones*.

Tratta il nostro Autore delle pubbliche *alleanze in genere*, & *in specie*. Generalmente parlando, egli divide le pubbliche convenzioni in *pubbliche* propriamente dette, ed in *private*. Le pubbliche son quelle, che si stringono per comando della somma podestà (n.1.), e si dividono (n.2.) in *fœdera*, *sponsiones*, *pactiones alias*.

Chia-

Chiama *fœdera* quelle che si fanno *jussu summæ potestatis* (n.3.): *Sponsiones*, che si fanno da coloro, che non hanno particolare incarico dalla podestà somma, e nondimeno promettono qualche cosa, che a quella propriamente appartiene (n.3). In questo luogo egli fa una quistione. A che sien tenuti quei, che non avendo il dritto della Sovranità, fecero nondimeno un qualche trattato, che non poteva farsi, se non che da colui, ch'era Sovrano, ovvero dal Popolo? Considera indi le altre convenzioni, che non sono nè *fœdera*, nè *sponsiones*.

Ragionando delle convenzioni pubbliche in genere, e propostane la lor comoda divisione, ne osserva un'altra ben cattiva di Menippo Legato del Re Antioco presso i Romani. Questi più a ragione del suo privato interesse, che a ragion delle regole dell'arte, divise le pubbliche convenzioni, dicendo, che tre ne fossero i generi. 1. Dandosi le leggi a' vinti nella guerra, essendo allora nell'arbitrio del vincitore punire i vinti, e lasciar loro ciò che a lui piace (n.4). 2. Essendosi combattuto in guerra, ed essendosi ugualmente resistito, senza che la vittoria fossesi riportata d'alcuna delle parti, onde tornano in amicizia *æquo fædere* (n.4.). 3. Allor che coloro, i quali non mai sono stati nemici, si risolvano di stringere società ed amicizia, senza che dieno le leggi, o le ricevano (n.4.).

Tratta poi delle pubbliche convenzioni *in specie*, e dice, che tali alleanze, o stabiliscono ciò che è stato prescritto dal gius naturale (n. 5.), ovvero aggiungono qualche cosa al gius na-

natnrale; e nuovamente dividonsi in *alleanze uguali*, o *disuguali*. Le uguali son quelle, che son concepite allo stesso modo dall'una e dall' altra parte, e si stringono o per cagion della *pace*, ovvero della *società*. Quelle convenzioni, che si conchiudono intorno alla restituzione de' prigionieri, intorno alle cose già prese, intorno alla sicurezza, e simili (n.6.), sono appartenenti alla *pace*. Quelle altre, che appartengono al commercio, alla comunicazion della guerra, ed altre simili cose, diconsi *fœdera societatis*. Così se convìensi, che non si paghi alcun tributo; che non si paghi maggiore del presente; che si paghi per certo tempo, e simili (n.6); queste tali convenzioni di *società* avran rapporto al *commercio*. Similmente se conchiudesi, che si prestino degli ajuti nelle occorrenze; che la guerra si faccia in comune (n.6.); saranno simili convenzioni di società della seconda spezie. E finalmente saranno ancora convenzioni di società, se si pattuisca solennemente tra due Re, o due Nazioni, che non si alzino ne' confini delle fortezze; che uno non difenda i sudditi dell' altro; che non si conceda il posto al nemico dell' altro (n.6.).

Le alleanze disuguali son quelle, che promettono cose disuguali, o dalla parte (n.7.) *più degna*, o *meno degna*. Dalla parte più degna avran luogo, se taluno promette degli ajuti, senza repromissione, o se prometta degli ajuti maggiori (n.7.). *Dalla parte più indegna* sono disuguali, o perchè portan seco una certa diminuzione della sovranità, ovvero senza una tal deminuzione portan seco certi pesi, li quali sono

tran-

transitorj, ovvero *immanenti*. Son transitorj gli obblighi di pagar lo stipendio; di diroccar le mura; di ceder certi dati luoghi; di dar gli ostaggj (n.7.). Sono *immanenti* gli obblighi imposti alla parte più debole, e meno degna, di venerar con tutto il rispetto la maestà e le armi del più degno (n.7.); di aver per amici, o per nemici quei, che piacerà all' altra parte; di non dar il passaggio al nemico, con altri esempj.

Ritorna indi alle *alleanze* specifiche, e domanda se possano lecitamente stringersi con quelli, che sono alieni dalla vera Religione. Per la qual quistione egli riflette molte cose, e moltissime ne decide coll' ajuto del gius di natura (n.8.), e del gius divino positivo del vecchio e del nuovo Testamento (n.9. & 10.). Passa indi a dare alcuni avvertimenti. 1. Che il troppo attacco co' profani non arrechi contagio a' più deboli (n.11.). 2. Se le potenze profane verranno per tal alleanza ad acquistare una forza maggiore, doversi astenere da stringerla senza il caso della estrema necessità (n. 11.). 3. Che tutti i Cristiani sono obbligati a collearsi contro i nemici del nome Cristiano (n.12.).

Esaurita la materia delle convenzioni dette *fœdera*; brevemente trascorre a quelle, che chiama *sponsiones*. Intorno alle quali fa due quistioni. 1. A che sien tenuti i *sponsori*, se la convenzione venga disapprovata (n.16.). 2. Se la convenzione non disapprovata obblighi il Popolo, od il Sovrano *ex notitia & silentio* (n.17).

Riguardo alle convenzioni dette *fœdera* speci-

cificamente avea fatte altre tre quiſtioni, che ſono. 1. Se molti faccian la guerra, colui ch'è alleato a molti, a chi deve anzi porger ſoccorſo? (n.13.). 2. Se finito il tempo, debbaſi tacitamente ſtimar rinnovata l' alleanza? (n.14.) 3. Se la fellonia di una parte renda eſente l'altra parte da ogni obbligazione? (n.14.)

Lib. II. Cap. XVI.

I patti ancora e le convenzioni ſpeſſo ammettono interpetrazione. Ma la miſura di una giuſta ed eſatta interpetrazione ſi è (*collectio mentis*) di giudicare del ſentimento, che una perſona ha avuto nello ſpirito, da' ſegni i più probabili. I quali ſono di due generi (n.1.). Poichè ſono *vocaboli*, o *congetture* ſpecificamente dette. I vocaboli altri ſono di coſe, e *reali*, altri ſono appartenenti alle arti, e diconſi *artifiziali* (n.2 e 3.). I primi, non avendo luogo le congetture, debbonſi interpetrare ſecondo l' uſo popolare; i ſecondi per le definizioni, che i profeſſori han formate di ciaſcun' arte.

Le congetture della volontà o ſono *adattate* al ſignificato delle parole, ovvero ſono *eſtrinſeche*, ed aliene dal ſenſo. Riguardo alle prime ſon degne di oſſervazione 1. l' origine, 2. le oſſervazioni, 3. le regole, che propone, 4. le quiſtioni. L' origine delle congetture adattate al ſignificato delle parole può eſſer fondata 1. ſu la materia di cui ſi tratta, come può ſcorgerſi da molti eſempj preſſo l' autore (n.5.). 2. Su l'effetto; ſe mai intendendoſi la voce ſecon-

E do

do l'uso popolare, ne derivi qualche assurdo: poichè nel dubbio debbesi seguire quella interpetrazione, che non sia viziosa (n.6.). 3. Sopra le cose *congiunte*, o per ragion dell'orine, derivate dalla medesima volontà, benchè dette in diverso luogo, ed in diversa occasione (n.7.), o per ragion del *luogo*, tra le quali ha molta forza la ragion della legge (n.8.).

Le osservazioni poi sono le seguenti. 1. Che molte voci hanno più significati, o più ristretti, o più estesi (n.9.). 2. Che di quelle cose, che si promettono, altre sono *favorabili*, altre *odiose*, altre *miste*. Le favorabili risguardano l'utilità comune, e contengono in se dell'uguaglianza; le *odiose*, che aggravano una parte solamente, ovvero l'aggravano più dell'altra: le *miste* son parte favorabili, e parte odiose; ma però, *cæteris paribus*, il favore debbesi preferire (n.10.). 3. Che la differenza degli atti di buona fede, e di stretta ragione non appartiene al Gius delle Genti (n.11.). Le regole poi sono. 1. Nelle cose non odiose debbonsi intender le parole secondo tutta la proprietà dell'uso popolare, ed essendo molte le proprietà, ed i significati, secondo quello, ch'è il più esteso. 2. Nelle cose favorabili, se colui, che parla, intende il dritto, le parole debbonsi intendere nel senso più largo, affinchè comprendano anche in se il significato dell'arte. 3. A' significati improprj non debbesi ricorrer mai, se non che nel solo caso, che seguisse indi un'assurdo, ovvero si rendesse il patto inutile. 4. Al contrario debbonsi le parole intendere in un senso più ristretto, se ciò sarà necessario

per

per evitare l'ingiuſtizia. 5. Nelle coſe odioſe ſi ammette ancora in qualche maniera il parlar figurato, onde ſi eviti l'aggravio eceſſivo (n.12.).

Le quiſtioni finalmente ſono. 1. Se ſotto il nome di ſocj ſi debbano intender ſolamente quei che trovavanſi amici in tempo dell'alleanza, ovvero s'intendano anche quei, che venner dopo nella noſtr'amicizia (n.13.). 2. Se uno de' confederati poſſa far la guerra ſenza il permeſſo dell'altro (n.14.). 3. Quai patti debbanſi riputar perſonali, quai reali (n.16.). 4. Se la confederazione fatta con un Principe reſti ferma, diſcacciato poi il Principe dal ſuo regno (n.17.). Se l'alleanza fatta col legittimo Principe, ſi eſtenda puranche all'invaſore (n. 18.). 6. A chi debbaſi il primo, ſe ſia promeſſo a chi giunga il premio alla meta, ſe molti inſieme vi ſien giunti? (n.19.)

Abbiam detto, che le congetture della volontà ſono innoltre *eſtrinſeche* ed *aliene* dal ſignificato delle parole. Nel qual caſo avrà luogo una doppia interpetrazione o *eſtenſiva*, o *reſtrittiva*. Perchè abbia luogo la *eſtenſiva*, è neceſſario, che coſti, eſſer la ragione, colla quale vuol deciderſi il caſo particolare, la cagione unica ed efficace, che abbia moſſo il promittente, e che in fatti l'abbia queſti avuta almen preſente generalmente, perchè in altro caſo la promeſſa ſarebbe ſtata ingiuſta ed inutile (n. 20.). A queſto propoſito egli fa una quiſtione. Può egli adempirſi un mandato non già *per idem*, ma per una coſa diverſa ugualmente utile, ovvero più utile di quella ch'era ſtata preſcrit-

fcritta dal mandante (n.21.).

La interpetrazion *reftrittiva* fi deduce o dalla *mancanza originaria della volontà*, ovvero dalla *ripugnanza di un cafo emergente colla volontà*. La mancanza originaria della volontà puoffi dedurre o da un qualche *affurdo*, che ne feguirebbe, dovendofi fupporre, che niuno voglia gli affurdi (n.22.); o dalla *ceffazione* della ragione, che fola muove la volontà umana; ovvero dalla mancanza della materia (n.24.). Riguardo alla ceffazione della ragione, che dà luogo alla interpetrazione reftrittiva, egli offerva di più nel n. 25., che fotto la ragione fi comprendono certe cofe, non già fecondo l' efiftenza, ma bensì fecondo la potenza moralmente confiderata (n.25.). Così, effendofi conchiufo in un Trattato, che non fi debba condurre la Truppa, o la Flotta in qualche dato luogo; non farà ciò affatto permeffo, anche fe voglia farfi fenza difegno di nuocere. Perchè con quel trattato non fi è voluto folamente prevenire un male certo, ma benanche ogni pericolo, ed ogni foggetto apparente di timore.

La ripugnanza di un cafo emergente colla volontà antecedente, dà puranche luogo alla interpetrazione reftrittiva. Ma la volontà fi raccoglie in tal cafo, o dalla *ragion naturale*, ovvero da *altri fegni*. E' indizio, che la ragion naturale non dà luogo alla volontà antecedente, quando in quel cafo feguir le parole, farebbe illecito. Così debbefi reftituir il depofito, ma non già la fpada depofitata al deponente furiofo (n.26.). E fimilmente fe il feguir le paro-

role non fosse assolutamente illecito, ma troppo gravosa cosa ed intollerabile (n.27.). *D'altri segni* ancora si deduce la ripugnanza; che mostrino doversi il caso eccettuare (n.28.). Ma debbonsi a quest'ultimo proposito osservar certe regole, e certe quistioni. Le regole sono. 1. Il gius permissivo cede al precettivo, ovvero la permissione vale meno della *sanzione*. 2. Ciò che debbesi fare in certo dato tempo si preferisce a ciò che debbesi fare in qualsivoglia tempo. 3. Che ne'patti, che sono uguali per la lor qualità, debbasi preferire quello, ch'è più particolare, ed è più proprio per la cosa, di cui si tratta. 4. Che nelle proibizioni, quella che porta seco qualche pena, debbasi preferire a quella che non ha pena. 5. Che debba sempre preferirsi ciò che ha più cause, o più oneste, o più utili. 6. Che debbasi preferire ciò che fu detto ultimamente (n.9.).

Passa indi alle quistioni. 1. Se debbasi credere perfezionato un contratto prima di essersi fatta la scrittura, e consegnata? (n.30.) 2. Se i contratti de'Re, e delle Nazioni debbano interpetrarsi secondo il Dritto Romano (n.31.). 3. Se debbano piuttosto attendersi le parole di chi offre la condizione, ovvero di chi la riceve? (n.32.)

Lib. II. Cap. XII.

Si è trattato finora di ciò che a noi si deve per ragion di qualche patto. E poichè tre, dice il nostro Autore, sono i fonti di tutto ciò che noi possiamo riscuotere come nostro,

 il

il *patto*, il *maleficio*, la *legge*; comincia in questo capitolo a trattare di ciò che a noi si deve per ragion del *maleficio*, o sia *danno* a noi dato ingiustamente. Considera egli a questo proposito sei cose. 1. Che cosa sia il maleficio. 2. Cosa sia il danno. 3. Chi sia tenuto ad indennizzarci. 4. Come sia tenuto. 5. Qual ordine debba seguirsi, se molti abbian fatto danno. 6. Qual sia l'estensione dell' obbligazione nascente dal danno.

Definisce primieramente il *maleficio*, e dice, che sia ogni colpa, che si commette coll'*azione*, o colla *inazione*, ripugnante con il dovere o generale, o particolare a qualche persona (n.1.). E poichè dalla colpa ne nasce naturalmente l'obbligazione di risarcire il danno fatto; egli a questo proposito definisce ancora il *danno*. Afferma essere il danno, τὸ ἔλαττον, cioè *ogni deminuzione, che accade nell' altrui patrimonio, onde venga taluno a ricever meno del suo*. Ciò *ch'è suo* compete ad alcuno o naturalmente, od in virtù di qualche fatto umano. Ciò che gli compete naturalmente, consiste o nelle cose, o ne' frutti di esse cose, ovvero nella speranza di questi frutti, che altrimenti dicesi *lucro cessante*. Le cose, che son sue a ciascuno, e gli appartengono in proprietà, sono la vita (ma non per distruggerla ad arbitrio di chi la possiede), il corpo, le membra, la fama, l'onore. Molte cose poi posson appartenere ad alcuno, ed *esser sue* in virtù di qualche fatto umano, come del *dominio*, del patto (n.2.); ed altre in virtù della legge, la quale può la stessa cosa, o più di quello, che ciascuno può in

se

se stesso, o sopra delle sue robe. Aggiunge a questo proposito gli esempj (n.2.); ed ancora una cautela da non confondere quelle cose, che sono di diverso genere (n.3.).

Passa indi a considerare quei che son tenuti di risarcire il danno; ed osserva, che sien' obbligati non tanto quei, che lo han fatto immediatamente; ma eziandio quegli altri che fanno ciò che non debbono, o che non fanno ciò che dovrebbero. Ma però tra quegli altri, che dice esser tenuti, per aver fatto ciò che non doveano; distingue ancora quei che son tenuti *primario*, e quei che son tenuti *secundario*. Afferma esser tenuti *primario* quei che han comandato il danno; che han dato il consenso richiesto; che han dato soccorso; che han protetto; che in altro modo sono stati a parte del delitto commesso (n.6.). Dice poi esser tenuti *secundario* quei che han lodato; che hanno assentito ed adulato (n.7.). Usa la stessa distinzione tra quei, che hanno influito al danno colla *inazione* (*non faciendo*). Afferma esser tenuti *primario* quei, che dovendo per giustizia vietare il fatto precettivamente, o che dovendo soccorrere a colui, cui si fa torto, nondimeno ciò non fanno (n.8.). Aggiugne esser tenuti *secundario* quei, che dovendo, non dissuadono il malfatto; che passano sotto silenzio il fatto, che doveano manifestare (n.9.).

Considera poi come sien tenuti al risarcimento del danno gli agenti, od i negligenti tanto dell' ordine primario, quanto del secondario; ed afferma, che se questi sieno veramente stati causa del danno, ed efficacemente

vi abbiano influito, son tenuti a risarcire, o tutto il danno, ovvero una sua parte. Aggiugne, che costoro non son tenuti a ripararlo, se colui, che ha fatto il danno, era nondimeno, senza l'azione, o l'inazione di costoro, risoluto di farlo.

Quando molti sieno stati a parte del danno fatto; egli stima, che sien tenuti col seguente ordine. 1. Coloro, che col di loro imperio, od in altro modo hanno spinto qualcheduno al misfatto. 2. In mancanza di questi mandatarj, quell' istesso, che l'ha commesso. 3. Tutti gli altri, che vi hanno influito dopo di lui (n.11). Esamina finalmente qual estensione abbia l'obbligazione *ex maleficio*. 1. Stabilisce, che si estenda a tutti gli altri danni, che ne son seguiti (n.12.), e conferma questa teoria con infiniti esempj, e colla decisione di molti casi dal n. 13. fino al 19. 2. Considera le somme podestà civili, come, ed in quanto sien tenute, a ragione del danno fatto altrui da' loro sudditi. A questo proposito egli esagita una quistione intorno alle prede fatte in mare da' sudditi (cui erasi data commissione contro i pirati), sopra le navi degli alleati ed amici, contra la commessa pubblica (n.20.). 3. Afferma, che l'obbligazione di riparare il danno non si estende a colui, il di cui animale, o la di cui nave fece il danno; poichè non ci ha colpa del padrone (n.21.). 4. Propone, che si estenda a coloro, che fan danno altrui contro la fama, e l'onore (n.22.), e ne propone gli espedienti.

Lib.

Abbiamo finora veduto ciò che da noi si deve per dritto naturale. Osserviamo ciò che si deve per dritto delle genti. Due sono le obbligazioni introdotte e sostenute dal dritto delle genti. 1. La santità ed inviolabilità delle *Ambascerie* (n.1.). 2 La *humazione* de' morti, della quale parla nel cap. 19. Intorno alla santità delle legazioni, egli nota tre cose. 1. Che i Legati, per essere inviolabili e sacri, debbono esser mandati da coloro, che sono Principi indipendenti e sommi (n. 2.). Indi osserva alcune eccezioni di questa regola generale. 2. Osserva, che il dritto delle genti comanda due cose riguardo a' legati, cioè che siano ammessi; che non sieno violati. 3. Adduce molti esempj delle guerre nate e sostenute per cagion de' legati malamente ricevuti e trattati (n.11.).

Riguardo a ciò che comanda il dritto delle Genti intorno a' legati per ragion della loro ammissione, riflette, che qualche volta possono a ragione essere rigettati, e non ammessi; La causa del rifiuto può essere o *speciale*, o *generale*. La causa speciale può essere primieramente dalla parte di colui, che manda il legato. Per esempio, se sia armato, se sia nemico, se sia scelerato (n.3.). In secondo luogo dalla parte di colui, che è stato mandato per legato, come se sia *Ateo*, se sia personaggio odiato per motivi particolari (n.3.). In terzo luogo dalla parte della cagione, per cui vien mandato; se per esempio sia una causa sospetta;

ta; ſe non ci ſia del decoro e della dignità; ſe non convenga al tempo (n.3.). La cauſa poi generale, per cui crede poter qualche volta aver luogo il rifiuto, ſi è la frequenza delle ambaſcerie introdotte contro l'uſo dell'antichità (n.3.). Paſſa indi ad oſſervare il dritto delle Genti riguardo al ſecondo punto, e fiſſa la teoria, che i legati non poſſono eſſer violati nè per ſe ſteſſi, nè per ragione delle loro acceſſioni.

Riguardo alla perſona de' legati egli fa molte quiſtioni. 1. Se il legato intenti la forza armata, può egli ucciderſi impunemente (n.4.)? 2. A chi obbliga quella legge di non violare i legati (n.5.). 3. Se i nemici, a cui ſi è mandata l'ambaſceria, e da' quali ſi è ammesſa, ſieno tenuti ad oſſervar queſta legge (n. 6.). 4. Se poſſa un legato ammazzarſi, e trattarſi ancor malamente, ſecondo la legge del taglione, venendo da un noſtro nemico, che avrà commeſſo una ſimile violazione in perſona di un noſtro legato (n.7.). Paſſa indi a conſiderare i *compagni* de' *legati*, ed a queſto propoſito fa due quiſtioni. 1. Se i compagni del legato abbiano commeſſo qualche grave delitto, poſſano domandarſi a lui, perchè gli abbandoni alle forze del Principe, nel territorio del quale han delinquito? (n.8.) 2. Se lo ſteſſo legato abbia della giuriſdizione nella ſua famiglia, e ſe la ſua caſa poſſa eſſer aſilo a tutti coloro, che vanno là a ricoverarſi? Ed oſſerva che ciò dipende dalla conceſſione di colui, preſſo del quale deve agire (n.8.). Finalmente conſidera ſe i *beni mobili* de' legati ſien

fa-

facri ed inviolabili. Onde conchiude, che non poſſon prenderſi per pegno, o per pagamento del debito (n.9.). Sicchè dà a queſto propoſito due conſigli. 1. Se il legato abbia contratti debiti in un luogo, dov' egli non ha fondi ſtabili ed immobili, debbeſi amichevolmente chiamare in giudizio, e ſe ripugni, ſe ne debba far iſtanza preſſo il ſuo Principe (n.9.); le quali gentili maniere ſe non avranno effetto, debbeſi dar luogo alle *rappreſaglie extra territorium*. 2. Non debbeſi temere, che ſtabilendoſi ciò per dritto delle Genti, non ſi rinvenga poi chi voglia far contratti con un legato: poichè da' tempi antichiſſimi hanno avuto luogo queſte obbligazioni ſenza il dritto di coazione (n.10). Infatti non poſſono coſtringerſi i Re a pagare; e pure neſſuno ha ritegno di contrarre co'Re.

Lib. II. Cap. XIX.

La ſeconda obbligazione introdotta e ſoſtenuta dal gius delle Genti ſi è la ſepoltura de' morti; e certe altre coſe ancora, ch' egli numera nel §. 6.

Non ci ha dubbio, che per dritto delle Genti ſi può giuſtamente imprender la guerra *ob negatam ſepulturam*. La ſtoria di Adraſto contro Creonte Re di Tebe accennata dal noſtro Autore conferma queſta teoria. Il noſtro Autore (n.1.) encomia moltiſſimo il coſtume di ſepellire i morti. Indi paſſa alle ſue oſſervazioni, e riflette qual ſia l' origine di un tal coſtume, e con chi ſi debba praticare.

Riguardo all' origine riferiſce i diverſi ſentimen-

menti che sono i seguenti. 1. Moschione stimò, che gli uomini atterriti dalla fierezza de' Giganti, che si cibavano della carne umana, introdussero il costume di sepellire i morti, perchè la sepoltura fosse un segno perpetuo della fierezza gigantesca di già abolita e distrutta (n.2.). 2. Altri stimano, che a questo modo gli uomini da se stessi pagano il debito alla natura dovuto. Poichè il corpo uscito dalla terra, debbesi alla terra restituire (n.2.). 3. Altri credono, che la sepoltura usata da'primi nostri padri sia stata un monumento a noi lasciato della speranza della risurrezione (n.2.). 4. Il nostro Autore alla fine stima più semplicemente, che il costume della sepoltura sia fondato su la eccellenza della natura umana da preferirsi a quella delle bestie; onde non dovea permettersi, che il corpo umano fosse pasto delle fiere (n.2).

Riflette indi a chi debbesi la sepoltura, ed a chi non debbasi. 1. Prova, che si debba a'nemici particolari, a' supplichevoli, a' nemici pubblici; e lo prova (n.2. e 3.) coll'autorità, cogli esempj, colle costumanze degli Ebrei, de' Cristiani. 2. Si sforza di provare che la sepoltura non debbesi negare agli uomini facinorosi e scellerati, con molti argomenti ricavati dalla legge Ebrea, e dalla Romana. Indi riflette, che se mai nelle storie si leggono degli esempj di uomini servi dalla pena, condannati ad essere insepolti, ed ancor oggi di simili esposti alla pubblica veduta, non sono tali costumanze da lodarsi; e che se Iddio qualche volta volle punire alcuni colla privazione della sepoltura, fece

ce ciò per un dritto eminente e superiore alle leggi positive (n.4.).
Sostiene finalmente che la sepoltura non debbasi a' Suicidi (n.5.). Ma propone un' eccezione a questa proposizion generale, dicendo; che può benissimo alcun ammazzarsi impunemente, se mai vegga, che dovrà vivere *in probrum Dei;* e conferma la verità della sua eccezione cogli esempj di Sansone, di Saulle, di Raz senator di Gerosolima, e di altri martiri Cristiani.
Aggiugne, che non debbonsi seppellire i sacrilegi, come presso i Greci, nè i traditori della Patria (n.5.). Le altre cose, che debbonsi *ex Jure Gentium* sono. 1. Le cose possedute da lungo tempo. 2. Le successioni *ab intestato.* 3. Le cose, che son fondate sopra un contratto benchè disuguale (n.6.).

Lib II. Cap. XX.

Il nostro Autore quando trattò delle cause, onde può nascer una giusta guerra, sostenne, che le ingiurie altrui fatte posson considerarsi per due lati, od in quanto che possono essere riparate, od in quanto che possano e debbano esser punite. Si è finora trattata la prima parte. Resta intanto a scorrere la seconda, che ha per oggetto le pene.
Divide la pena in *primitiva*, e *derivativa* (di questa tratta nel cap. XXI.). Riguardo alla pena *primitiva* egli osserva cinque cose, 1. la sua definizione, 2. il soggetto, che può punire, 3. il fine, ovvero l'utilità della pena. 4. Il caso, in cui non bisogna punire, e la tassazion del-

della pena. 5. Propone una quistione, se possa imprendersi una guerra per punire qualche delitto. Definisce (n.1.) esser la pena un *male di passione, che si fa soffrire ad altrui, per un male di azione*. Indi (n.2.) va esaminando, se debbasi l'origine della pena rapportare alla giustizia *attributrice*, ovvero alla *espletrice*.

Passa in secondo luogo a riflettere qual sia il soggetto, che possa giustamente infligger le pene. E stabilisce, che questi sia il *superiore*. Intende tuttavia per superiore ognuno, che non sia colpevole, a ragione di colui, che tale sia. Chi fa male, diventa tosto inferiore ad ogni altro (n.3.). Tratta indi del fine, ovvero della utilità delle pene; e dimostra questa utilità da tre fonti, cioè dal Dritto di Natura, dal Dritto Evangelico, dall'Umano. Riguardo al Gius di Natura sono notabili le seguenti cose. 1. Che il fine della pena è diverso tra gli uomini, e Dio. Questi può punire assolutamente, senza proponersi utilità alcuna; *ex summo dominii jure, punit ut puniat*. Ma gli uomini non posson punire, se non per cagione di qualche utilità (n.4.). 2. Che la vendetta assolutamente considerata sia illecita per gius di Natura (n.5.). 3. Che una triplice utilità può rettificare la pena tra gli uomini. 1. L'*utilità di colui, che commise il delitto*; il quale poichè sarà punito, diventa migliore. La pena è medicina dell'animo, e si medica il morbo sempre per *contraria* (n.6.). Questa sorta di pena, che riguarda l'utilità di colui che peccò, è lecito di esser data da ognuno, il quale sia giudizioso, e migliore, e non sia da simili vizi coverto. La qual punizione, *quoad*

ca-

castigationem, può farsi o colle *parole*, indistintamente, o colle *bastonate*. Riguardo a questo secondo modo, osserva il nostro Autore, che il Gius di Natura non fa differenza alcuna tra le persone, cui ciò sia lecito, e cui non lice; e che se vi ha qualche differenza, ella è derivata dalle leggi civili (n.7.). Osserva di più, che questa sorta di pena si può dare *ad mortem usque*, se colui che peccò, sarà per divenire peggiore. Nel qual caso, deve morire, 1. perchè vivo non faccia maggior male, 2. perchè gli altri vengano dal timor della pena sgomentati da imitarlo, 3. perchè sia a lui espediente di morire: poichè essendo così corrotto nell'animo, sia impossibile di potersi guarire (n.7.).

Stabilisce in secondo luogo, che *l'utilità di colui, cui apparteneva, che non si fosse fatto il delitto*, è una seconda ragione, che rettifica la pena; affinchè per l'appresso non si abbia a temere e soffrire simile attentato, o dal medesimo, ovvero da altri. Alla qual cosa egli dice potersi badare in virtù di ogni dritto. 1. Per gius di natura da chiunque, o che sia stato offeso, o che no. 2. Per gius delle genti, in virtù del quale essendo stabiliti i pubblici giudizj, possono i malfattori colla sentenza de' giudici esser tolti dal mondo, ovvero resi deboli, perchè non possano più nuocere, o finalmente col di loro malanno disavvezzarsi a *delinquire* (n. 8.). Che, se poi non posson aver luogo i pubblici giudizj, come nel mare, ne' deserti, nelle isole &c., allora si dà luogo alla natural libertà, ed al Gius di Natura. Prova nel medesimo luogo (n.8.) questa tal teoria colla legge Ebrea, e colla Greca.

Stabilisce in terzo luogo, che l'*utilità* di tutti *indistintamente*, rettifica ancor la pena. 1. perchè colui, che fece danno, o male ad un solo, non possa nuocere agli altri. 2. affinchè gli altri allettati dalla impunità del fatto, non siano molesti ad altri qualsivogliano (n.9.). Il che afferma conseguirsi, o col toglier dal mondo il reo, o col debilitarlo, o carcerarlo, o emendarlo.

Si propose il nostro Autore di provare ancora la utilità delle pene col G.us Evangelico; riguardo al quale egli nota le seguenti cose. 1. Che cosa abbia stabilito la legge Evangelica intorno al gastigo de' rei, alla vendetta, al taglione (n.10.). 2. Propone due argomenti, che tosto scioglie. Il primo derivato dalla misericordia di Dio nella nuova alleanza (n.11.), e il secondo dalla *precisione* della penitenza, cioè dal togliere colla pena della morte a' rei la speranza di ravvedersi (n.12.). 3. Sono notabili le seguenti conclusioni. 1. Che la divisione, che propone il Filosofo Tauro presso Gellio delle pene, sia imperfetta, e similmente quella di Seneca e di Quintiliano (n.13.). 2. Che manchi alla legge della Carità un Cristiano privato, il quale voglia esigger la pena, anche nel caso, che ciò sia lecito per gius delle Genti (n.14). 3. Che i medesimi Cristiani privati non possono, senza violare la medesima legge della fraterna dilezione, temerariamente correre ed accusare un reo (n.15.), ed affettare i giudizj capitali (n.16.).

Finalmente volendo mostrare l'utilità delle pene col gius umano positivo, propone questa qui-

quiſtione: *Le leggi umane, le quali permettono la uccisione di certi uomini, preſtano agli uccisori il vero dritto preſſo Dio, ovvero la impunità ſoltanto preſſo gli uomini?* (n.17.)

Avendo finito di trattare della utilità delle pene, viene il noſtro Autore a trattar de'caſi, ne'quali non biſogna punire. Indi ancora viene alla *taſſazion* delle pene.

1. Eſamina la quiſtione ſe tutti gli atti vizioſi debbano punirſi? E conchiude, 1. Che tra gli uomini non debbono punirſi gli atti vizioſi interni (n.18.). 2. Che non debbon punirſi gli atti inevitabili (n.19.). 3. Che non debbon punirſi gli atti, che nè direttamente, nè indirettamente ledono la ſocietà umana (n.20.).

2. Propone la quiſtione, ſe ſia lecito di perdonare alle volte; ed afferma, che ciò debba conſiderarſi, *ante legem pænalem* (n.22. e 23.) & *poſt legem* (n.24.). Il Legislatore dopo fatta la legge, come può annullarla, così può molto più condonare la pena, eſſendoci una ragione molto probabile.

3. Eſamina le cauſe, onde taluno può eſſer liberato dalla pena, affermando, che altre ſono *intrinſeche*, altre *eſtrinſeche* (n.25. e 26.).

4. Propone il ſentimento di Valquio intorno alla *diſpenza* (n.27.) dalla pena, e la ributta.

Paſſa il noſtro Autore a diſcorrere della taſſazione delle pene; e dice, che la taſſazion della pena altra ſia *intrinſeca*, altra *eſtrinſeca*. Afferma, che la taſſazione *intrinſeca* naſce dall'*eſtimazione* del merito, cui la pena dev'eſſer proporzionata (n.28.). La qual proporzione deve prender la ſua norma da più coſe, 1. dalla cauſa

impellente, che ſpinſe l'uomo al delitto; poichè neſſuno è cattivo gratuitamente, e la maggior parte degli uomini è guidata dalle paſſioni (n 29.). 2. Dalle cauſe aſtraenti, che doveano dal delitto allontanarlo; le quali ſono tre. 1. La ingiuſtizia generale, che perturba l' ordine comune, e ſociale, e che appartiene ancora agl' individui particolari per ragion della vita, della famiglia, delle coſe fungibili, che poſſon eſſer tolte altrui, o direttamente, o fraudolentemente. 2. Non tanto la ſteſſa qualità del fatto direttamente cattivo, ma eziandio l' effetto probabile (n.30.). 3. Non ſolamente tutto ciò; ma eziandio quelle altre coſe, che ſi accoſtano alla ingiuſtizia, come la empietà contro i Genitori, la inumanità contro i congiunti, la ingratitudine contro i benefattori, la frequenza del delitto (n.30.).

Aggiugne la terza cauſa aſtraente, cioè la diſpoſizione (che appella *perſonæ aptitudo*) della perſona *ad utrumque*, cioè a farſi dominar dagli affetti, o a conſiderar le cauſe che doveano allontanarlo dal delitto. La qual diſpoſizione può dedurſi dal temperamento (che appella *miſtura corporis*) dall' età, dal ſeſſo, dall' educazione, dalle circoſtanze dell' atto (n.31.).

Alla taſſazione *intrinſeca* della pena ſi riduce ancora la ſua *eſtenzione*, ovvero *eſaſperazione*. La quale ſi conſidera o ſemplicemente, quando il merito della pena ſi eſtende ad un *nocumento* maggiore di quello, che il reo fece tanto co' delitti conſumati, quanto non conſumati (n.32). L' autore riprova quì la ſentenza di quei che ſoſtengono giuſta la pena del *taglione*, ſecondo il

il sentimento de' Pittagorici. La medesima esacerbazione della pena si considera *relativament* al paziente, in quanto sia povero, ricco, di bas sa, o di nobile strazione (n.33.).

Passa indi alla tassazion *estrinseca*; la quale spesso scema le pene in virtù della *carità*; se pure una carità più legittima non persuada altrimenti, o per qualche ingente periglio dalla parte dello stesso reo, o per la necessità dell' esempio; la quale suol nascere da' generali allettamenti *ad peccandum* (n.34.), quali sono la *facilità* (n.35.), e la *consuetudine* introdotta (n.35.).

Per ragion della tassazion delle pene esamina in secondo luogo le opinioni degli altri Filosofi, e dice, che riduconsi a quella, ch' egli ha proposta. Primieramente quella di Maimonide, il quale stimò considerarsi nelle pene quattro cose. 1. La grandezza del delitto. 2. La frequenza de' medesimi. 3. La quantità della concupiscenza. 4. La facoltà. In secondo quella di Saturnino Giureconsulto nella legge 16. *ff. de pœn.*, il quale considerò nelle pene sette cose. 1. La persona del delinquente. 2. La persona del paziente. 3. il luogo. 4. il tempo. 5. la qualità. 6. la quantità. 7. l' evento.

La quinta ed ultima osservazione, che propone intorno alle pene si è una quistione; cioè, *se possa giustamente intraprendersi una guerra per punire gli altrui delitti?* Per iscioglier la quale, divide i delitti in *minori e volgari*, *in delitti consumati ed incoati*, *in delitti contro il Gius di Natura*, *ed in delitti contro Dio e la Religione*.

1. Crede, che i delitti minori debbonsi dissimulare, non vindicarsi (n.38.). 2. Stima, che

i delitti non consumati non debbonsi vindicar colle armi. Propone nondimeno due eccezioni. 1. Se non sian le cose innoltrate tanto, che già sia indi seguito un male certo secondario, e non inteso dal reo. 2. Se non si teme qualche grave periglio, in guisa che la vindicazione o sia congiunta colla cautela del futuro danno, ovvero difenda la dignità lesa, ovvero si opponga all'esempio pernicioso (n.39.). La seconda eccezione si è la gravità delle cose (n.39).

3. Passa a discorrere de' delitti contro il gius di Natura (n. 40.), ove propone le seguenti cautele. 1. Che non si prendano per dritto di natura i costumi civili, benchè ragionevolmente ricevuti tra molti popoli (n.41.). 2. Che non annoveriamo temerariamente tra le cose proibite dal gius naturale quelle che son vietate per dritto divino positivo (n.42.). 3. Che diligentemente distinguiamo tra i principj generali, e quelli che son prossimi a questi, e tra le altre conseguenze (n.43.). 4. Che le guerre, se le scelleraggini non sieno manifestissime ed atrocissime, non s'intraprendano *ad pœnam exigendam* (n.43).

4. Discorre finalmente de' delitti, che si commettono contra Dio: ove disputa 1. scolasticamente che sia lecito per tai delitti di far la guerra (n.44.). 2. Poichè interessa lo Stato, e molto più la Società universale, che la Religione resti incontaminata: nella quale occasione tratta delle seguenti cose. 1. Parla delle massime della vera Religione, e le divide in evidenti, e meno evidenti. L'evidenti torna a soddividerle in contemplative e pratiche. Le contem-

templative dic' essere le seguenti . 1. Che Dio esista, e che sia un solo. 2.Che Dio niente sia di quelle cose, che si vedono.3.Che Dio governi le cose umane. 4. Che il medesimo Dio sia il creatore di tutte le cose. Le attive o pratiche sono queste. Che bisogna coltivar Dio, 2. ed onorarlo, 3. ed amarlo, 4. ed obbedirgli. Osserva, che le massime speculative non debbansi violare da veruno (n.46.). Le meno evidenti son quelle, senza le quali può nondimeno qualche Religione sussistere. Tali sono. 1. Che i Dei non sieno più di un solo. 2. Che niente delle cose visibili sia Dio, nè il mondo, nè il cielo, nè il sole, nè l'aere. 3. Che il mondo e la materia del mondo non siano eterni, ma fatti da Dio (n.47.).

Conchiude finalmente, che ingiustamente per causa della Religione si fa la guerra a quei, che non vogliono abbracciare la Religione Cristiana (n.48.). 2. Che giustamente si fa a quegli, che trattano crudelmente i Cristiani per motivo della lor Religione (n.49.). 3. Che ingiustamente si fa a coloro, che nella interpretazione delle leggi divine, si abbagliano. La qual teoria egli la conferma colle autorità, e cogli esempj (n.50.). 4. Che giustamente si fa contro quelli, che sono empj contro la vera, o pretesa Divinità (n.51.).

Lib. II. Cap. XXI.

Comincia a filosofare su la pena *derivativa*. E riguardo alla communicazion della pena; egli va esaminando, se può estendersi tanto a

 quei,

quei, che son partecipi del delitto, quanto a quegli altri, che non ne son partecipi (n.9.).

Quei che son partecipi del delitto, son soggetti alla pena, non tanto pel delitto altrui, quanto pel delitto proprio. Afferma che alcuni possano *generalmente* esser partecipi di un delitto, altri *specificamente*. Generalmente son partecipi 1. Quei, che comandano qualche azione viziosa. 2. Quei che prestano il lor consenso. 3. Quei che prestano ajuto. 4. Quei che accordano l'asilo e la protezione, e che altrimenti sono a parte del delitto 5. Quei che consigliano, lodano, adulano. 6. Quei, ch'essendo propriamente tenuti soccorrere a chi soffre l'ingiuria, nondimeno non gli prestan soccorso. 7. Quei, che non dissuadono, dovendo dissuadere. 8. Quei che nascondono col silenzio il fatto, che per dritto dovean palesare (n.1.).

Specificamente poi son tenuti pel delitto de' sudditi o la Repubblica, ovvero i Principi, se trovasi in quelli una certa *tolleranza*; la quale si può provare da ciò, se lo Stato abbia saputo il delitto, e non l'abbia proibito, potendolo e dovendolo proibire (n.2.). Di più son tenuti, se abbian dato asilo a quei che han delinquito altrove (n.3.). Ma questa causa ha le sue eccezioni. 1. Se i delinquenti non si puniscono, o si diano in poter di coloro, che offesero (n.4.). 2. Se commisero il delitto casualmente, non già deliberatamente (n.5.). 3. Se i delinquenti son difesi soltanto, mentre dura la cognizion della causa (n.6.).

Anche *specificamente* dal delitto dello Stato, ovvero de' Principi, son tenuti i sudditi, se mai

que-

questi abbian consentito al delitto, ovvero se per comando o persuasione del Sovrano, abbian fatto cosa, che non potevan fare senza delitto. Della qual teoria egli tratta nel modo seguente. 1. Cerca, come i sudditi sien partecipi del delitto de' lor Sovrani, od i membri partecipi del delitto della comunità, e come differiscano le pene della comunità, e quelle che son proprie degl' individui, *singulorum* (n. 7.). 2. Esamina quanto duri il gius della pena contro una comunità (n.8.); ed afferma, che duri fintanto che vivono quei, che han commesso il delitto.

Per mostrare se qualche volta la pena possa passare a quei, che non son partecipi del delitto (*non communicata culpa*); egli premette le seguenti riflessioni, e distinzioni. 1. Afferma esser diverso il danno fatto altrui *direttamente* da quello che se gli fa per *consequentiam*. E conferma ciò colla dottrina di Ulpiano intorno al pazzo &c. 2. Che bisogna distinguere tra ciò che si fa di male ad alcuno *ex occasione peccati*, e quello che si fa *ex causa peccati* (n.11.). Così se taluno per cagion dell' altrui delitto promise qualche cosa, è tenuto a ciò che promette; ma la causa prossima della obbligazione è la *promessa: Sponde, noxa præsto est*.

Finalmente decide la quistione, se possa mai alcuno innocente punirsi pel delitto alieno (n. 12.). Ed inclina alla sentenza negativa. 1. Afferma perciò, che i figli non possono esser puniti pei delitti de' genitori. Scioglie la difficoltà derivata dalla legge Ebrea, e dice, 1 che Iddio abbia fatto uso di questa grave vendetta contro de' Padri per la sola causa di delitto

 d'

d'*irreligione*, di *spergiuro*, di *sacrilegio*. 2. Che Iddio non sempre abbia fatto uso di tal dritto, benchè spesso l' abbia minacciato. 3. Che nella nuova alleanza non esista alcuna minaccia, che oltrepassi la persona de'delinquenti (n.14).

2. Afferma, che molto meno possono punirsi i congiunti pei delitti de' lor cognati (n.15). 3. Che possa benissimo denegarsi qualche cosa a' figli ed a' congiunti de' delinquenti, che altrimenti potevano ottenere (n.16.), se questa cosa appartenga propriamente allo Stato, ovvero al Principe, come gli onori. 4. Che i sudditi propriamente non possono esser puniti pel delitto del di loro Re (n.17.). 5. Che gl' individui, che non consentirono al delitto della Università, non posson esser puniti (n.18.). 6. Che gli eredi son tenuti, se la pena sarà commutata in altra specie di debito (n.20.).

Lib. II. Cap. XXII.

Esposte ne' passati Cap. 21. le cause *giuste* della guerra, aggiunge adesso le *ingiuste*. Le quali sono di quattro sorti. 1. *Giustifiche e Suasorie*. 2. *Nulle*. 3. *Suasorie*. 4. *Quasi giustifiche*. Espone nel n.1. la differenza delle cause giustifiche e suasorie coll'autorità di Polibio, e cogli esempj derivati dalla Storia antica. 2. Aggiugne (n.2.) che taluni senza causa nè giusta, nè ingiusta, ma per amor di esporsi a' perigli, tentan la guerra; e dice, che tali guerre sono ferine, e non umane. 3. Espone le cause suasorie, le quali non mancan mai; e riflette, che queste spesso sono unite colle cause giustifiche (n.3), spes-

ſpeſſo ſon ſenza di quell'appoggio, ed allora la guerra è propria de' predoni. 4. Spiega le cauſe *quaſi giuſtifiche*, le quali ſono aſſolutamente ingiuſte (n.4.). Le cauſe *quaſi giuſtifiche*, aggiunge, poſſono comprenderſi dalle giuſte; poichè il retto è indice dell'obbliquo. Nondimeno egli n'eſpone le più principali. Afferma, che alcuna di queſte cauſe *quaſi giuſtifiche*, ed *ingiuſte*, ſono tali da principio, altre *ex poſt facto*. Le prime ſono. 1. Il timore della potenza vicina, ſe non coſti colla certezza morale della potenza iſteſſa, e della cattiva diſpoſizione (n.5.). 2. L'utilità ſenza neceſſità (n.6.). 3. La negativa di qualche matrimonio *in magna fœminarum copia* (n.7.). 3. Il deſiderio di mutar ſoggiorno (n.8.). 5. L'invenzione delle coſe di già occupate d'altri (n.9.). 6. L'arrogazion del dominio ſopra un popolo barbaro (n.10.). 7. Il deſiderio della libertà (n.11.). 8. La volontà di governar gli altri per di loro vantaggio (n.12.). 9. Il titolo univerſale del dominio, che alcuni attribuiſcono all'Imperatore (n.13.). 10. Il titolo di poſſeder tutto, che altri attribuiſcono alla Chieſa (n.14.). 11. La volontà di voler adempire le profezie ſenza comando di Dio ſpeciale (n.15.). 12. La violenta domanda di tutto ciò, che non ci appartiene per dritto perfetto (n.16.).

Afferma finalmente che la cauſa della guerra può diventar *ingiuſta ex poſt facto*; quando l'azione diventa vizioſa per la rea diſpoſizione di chi agiſce. Nondimeno aggiunge, che tal guerra ſarà degna di biaſimo, ma non ſarà ingiuſta; onde non ſi deve da una tal guerra giu-

ſta

ſta da principio, ma poi reſa viziosa, reſtituzione alcuna (n.17.).

Lib. II. Cap. XXIII.

Le cauſe della guerra non ſono ſemplicemente *giuſte* od *ingiuſte*. Sono qualche volta purranche *dubbie*; poichè nelle coſe *morali* non ſi ha, per la varia combinazione delle circoſtanze, quella certezza, che ſi ha nelle coſe *matematiche* (n.1.). Naſce quindi l'ambiguità. A queſto propoſito il noſtro Autore fa due quiſtioni. 1. Dà delle regole, e de' precetti. 2. Decide la quiſtione, ſe poſſa darſi una guerra giuſta dall' una, e dall'altra parte (n.13.).

Le regole ſono 1. Benchè qualche coſa ſia giuſta per ſe medeſima, ma ſi fa tuttavia da colui, che dopo un'eſatta diligenza la ſtima ingiuſta, l'azione diventa viziosa (n.2.). Poichè l'animo nelle coſe dubbie dopo qualche eſame non deve reſtar ſoſpeſo, ma deve inclinare a qualche parte, mercè degli argomenti intrinſeci, ed eſtrinſeci. Gli argomenti intrinſeci ſon derivati dalla cosa ſteſſa, dalle cauſe, dagli effetti, dagli aggiunti (n.3.), e ſimili. Gli eſtrinſeci dall'autorità (n.4.).

2. Ma per le coſe veramente dubbie, che ſon ſoſtenute dagli argomenti dall' una e dall' altra parte, egli aggiunge quattro precetti. 1. Se le coſe ſon di poco momento, che appella *mediocri*, l'elezione qualunque ſarà, non ſarà viziosa. 2. Se le coſe ſono di gran momento, allora a ragione della gran differenza, che ci ha fra le coſe da ſcegliere, debbeſi preferir

la

la parte più tuta (n.5.). E poichè la guerra è cosa di grandissimo momento; quindi nel dubbio, debbesi proccurar la pace co' seguenti espedienti, cioè per mezzo degli *abboccamenti* (n. 6.), de' *giudici compromessi*, (n. 8.), delle *sorti* (n.9.), del *duello* (n.10.). 3. Colui, che domanda deve piuttosto cercar le condizioni della pace, che colui, che possiede (n.11.). 4. Se niuno possiede; debbesi giudicar ingiusto chi rifiuta l'offerta di divider la cosa controversa (n.12.).

Proposte le quali regole, passa a decider la quistione suddetta: per definir la quale, egli distingue fra ciò che dicesi giusto *ex caussa justitiæ*, e ciò *secundum effectus quosdam juris*. Dice che in questo secondo senso può esser la guerra giusta dall'una e dall'altra parte (n.13.). La giustizia poi afferma contenere un significato *generale*, ed un' altro *speciale*. Nel senso generale *giustizia* vale lo stesso, che *rettitudine*, ed in questo senso non può essere la guerra giusta dall'una e dall'altra parte. Il significato speciale della *giustizia* è relativo o alla cosa stessa che si fa, *ad opus*, ovvero a colui che la fa, *ad operantem*. Relativamente *ad opus* la guerra non può esser giusta *utrinque*; ma è possibile, che niuno de'belligeranti agisca ingiustamente. Relativamente poi all' *operante* può esser giusta esecutivamente, benchè in se stessa sia ingiusta. Poichè accade, che l'operante dicasi di agire giustamente, quante volte non agisce ingiustamente, sebbene ciò che agisce non sia giusto (n.13.).

Lib.

Esposte le cause della guerra, tanto giuste ed ingiuste, quanto dubbie, aggiunge un avvertimento generale di non intraprender la guerra temerariamente, e senza necessità. Adduce a questo proposito delle cause *speciali*, e *generali*. Le cause speciali da evitar la guerra, per quanto è possibile, sono le seguenti.

1. L'obbligo dell'amore, che dobbiamo ancor a' nostri nemici. Onde ne deduce molte conseguenze. 1. Non subito, che si è scoverto il dritto, che a noi appartiene, bisogna, o ci è lecito d'intraprender la guerra (n.1.). 2. Afferma, che il dritto specialmente di esiger la pena debbesi condonare (n.2) ad esempio de' genitori, che dissimulano molte cose ne' figli; per alcune circostanze, che possono accadere (n.2.); se quei, che ci assalgono, sono necessarj, ovvero utili al genere umano (n.2.); pel comando ancora di Cristo, il quale se vuole, che molte ingiurie si disprezzino per evitare le liti, comanda molto più che si eviti la guerra. 3. Asserisce, che un tal dritto di esiger la pena debbasi facilmente e volentieri condonare, sopratutto se noi siamo rei di qualche misfatto, che sappiamo essere in noi derivato dalla umana debolezza (n.3.).

La seconda causa speciale da evitar la guerra, afferma essere la cura, che dobbiam prendere o di noi stessi, o de' nostri; dovendosi ben esaminare le nostre forze, e l'incostanza della fortnna (n.4.) A questo proposito tratta della deliberazione intorno all'esecuzione della guer-

guerra, o della pàce. In questo luogo egli propone delle *regole*, e degli *esempj* (n.5.). Le regole sono. 1. Se la cosa, della quale si tratta, sembra di avere un'egual efficacia a produrre il bene, o il male; debbesi alla fine sceglier la guerra, se il bene contenga più di bene, che il male di male (n.5.). 2. Se mai sembra essere uguale il bene ed il male; debbesi la cosa, ch'è in quistione, scegliere nel solo caso, che la sua efficacia al bene sia maggiore dell'efficacia al male (n. 5.). 3. Se mai sembrano esser disuguali il bene ed il male, debbesi sceglier la cosa, se l'efficacia al bene paragonata colla sua efficacia al male, sia maggiore dell'istesso male: ovvero, se il bene sia maggiore paragonato al male, dell'efficacia al male paragonato al bene (n.5).

Passa indi alla terza causa speciale da evitar la guerra, ed afferma esser l' *uguaglianza delle forze*. Poichè un Re, il quale per cause leggiere, o per esigger delle pene non necessarie, intraprende la guerra, resta obbligato co' sudditi alla riparazione de' danni, che ne risultano (n.6.).

Aggiunge le cause speciali da intraprender la guerra, le quali sono 1. Se le circostanze sien tali, che non possa, nè debbasi omettere (n. 8.). 2. Se intraprendasi per un grandissimo vantaggio, e per una occasione opportunissima (n.9.).

Finalmente espone la causa *generale* da evitar la guerra, che sono i gravi mali, che seco porta; essendo, come dice Plutarco, la guerra un cumolo d'ingiustizie, e di violenze (n.10).

Lib.

Si è finora veduto per quali cause può taluno difendere se stesso colla guerra. Bisogna veder adesso come, e per quali cause si può far la guerra per altri (n.1.).

S'intraprende la guerra per altri o *giustamente*, ovvero *ingiustamente*. Giustamente per difendere i *sudditi*, i *socj*, gli *amici*, l'*uomo*, ed ancora i *sudditi alieni*.

1. Ma non si può imprender la guerra *assolutamente* per ogni suddito; ma nel solo caso, che ciò possa farsi senza incomodo di tutti, o della maggior parte (n.2.). A questo proposito osserva (n.3.), che non bisogna imprender la guerra per difender un suddito innocente, che i nemici vogliono far morire immeritevolmente; quando chiaramente si conosca esser i nemici più potenti, e risoluti di distruggere la nostra Repubblica, se non gli si abbandoni quel suddito nelle mani.

2. Giustamente s'imprende la guerra per difendere ancora i nostri *socj*, specialmente se questi siensi abbandonati alla nostra protezione, ed abbian promessi degli scambievoli soccorsi (n.4.). Osserva però, che non siamo tenuti a difendere i socj colla guerra, se i patti non possono estendersi alle guerre, che sono ingiuste, e se non ci ha speranza di buon esito (n.4.).

3. Per gli *amici*, a' quali non si è già promesso il soccorso; ma però se gli deve a riguardo dell'amicizia, potendosi loro prestar facilmente e senza nostro incomodo (n.5.).

4. Per

4. Per difender l'*uomo* (n.6.) qualunque sia. E poichè il vincolo, che stringe gli uomini fra di loro è molto debole, può bene lasciarsi la guerra per difendergli, se mai possa temersi o la propria rovina, o quella dell'invasore (n.7).

5. Finalmente per gli *sudditi* altrui. Il che si deve intendere, se le ingiure siano manifeste (n.8.).

Ingiustamente poi s'intraprende la guerra per altri. 1. Se senza riguardar la causa, taluno si assolda prezzolato, e crede esser la giustizia dalla parte di colui, che accresce il soldo (n. 9.). 2. Se taluno imprende la guerra per altri unicamente per cagion del guadagno, e dello stipendio (n.10.).

Lib. II. Cap. XXVI.

Non solamente quei, che sono indipendenti possono intraprender la guerra; ma benanche quei, che non sono *sui juris*, come i figli di famiglia, i servi, i sudditi, e ciascun cittadino (n.1.).

1. I quali se loro si domanda consiglio a riguardo della guerra, o se lasciasi alla lor libertà di militare, o di starsi quieti, debbono seguire le stesse regole, che seguono coloro, i quali intraprendono a guerreggiare spontaneamente o per se, o per altri (n.2.).

2. Se vien loro comandato di *militare*, debbono nondimeno astenersi dalla guerra; se loro costi esser ingiusta la causa (n.3.); se sien persuasi essere ingiusto il comando; se dubitano esser la cosa lecita (n.4.).

3. Se

3. Se costoro non possono persuadersi a militare dopo esposta loro la causa, non debbono esser costretti, specialmente da' Cristiani; ma debbonsi rilasciare col peso di un tributo straordinario (n.5).

4. Se la causa della guerra non solamente è dubbia, ma manifestamente è ingiusta; possono i sudditi innocenti giustamente difendersi per gius di Natura (n.6.) contro il nemico, che per causa giusta porta loro la guerra.

L I B. III.

ANALISI DEL CAP. I.

La quarta cosa, che resta da esporre nel trattato speciale del libro *De Jure Belli ac Pacis*, è la *forma e la maniera di far la guerra*. Il che si espone, considerandosi che cosa, e quanto sia lecito nella guerra.

Ciò ch'è lecito nella guerra, o si considera (*nude*) semplicemente, secondo il dritto di Natura e delle Genti, ovvero secondo le condizioni di un *antecedente compromesso* (cap.19.).

Tratta quì di ciò che lice nella guerra secondo il gius di Natura; di quel che lice per dritto delle Genti nel cap. 2. di questo libro.

Per comprendersi quanto sia lecito secondo il gius di Natura nella guerra, bisogna considerar due cose, il *dritto* stesso, e la *maniera* da conseguirlo. Il dritto o ci compete direttamente sopra i nostri nemici, o direttamente contro di coloro, che somministrano a' nostri nemici le cose necessarie per la guerra.

Ri-

Riguardo al dritto, che ci compete naturalmente e direttamente contro degli ſteſſi noſtri nemici; egli propone le tre regole ſeguenti. 1. Tutte quelle coſe, che ſon mezzi al fine, nella materia morale, debbono intrinſecamente ſtimarſi buone o cattive, lecite od illecite, dallo ſteſſo fine (n.2.). 2. Il dritto, che noi abbiamo ſopra i noſtri nemici naturalmente, non debbeſi miſurar ſolo colla cauſa primitiva della guerra, ma colle cauſe anche acceſſorie (n.3.). 3. Il dritto che noi abbiamo di far qualche coſa lecitamente, ci porta, come conſeguenze indirette, tanti altri dritti, che altrimenti non potremmo ottenere (n.4.).

Il dritto, che poſſiamo avere contro gli amici de'noſtri nemici, naſce da tre fonti. 1. Se ſomminiſtrano a queſti delle coſe, che immediatamente ſono neceſſarie nella guerra, come le armi. 2. Che non hanno alcun uſo nella guerra. 3. Che hanno uſo e nella guerra, e fuor della guerra (n.5.). Viene indi alla maniera, onde il dritto, che ci compete naturalmente ſopra de'noſtri nemici, poſſiamo facilmente e lecitamente conſeguire. Il modo, dice il noſtro Autore, è di tre ſpecie, o *aperto*, cioè manifeſto, o *naſcoſto*, o *miſto*.

La maniera manifeſta di conſeguire il proprio dritto, è la forza, e'l terrore (n.6.).

La maniera naſcoſta ſi eſercita coll'inganno. A queſto propoſito ſi cerca, ſe ſia lecito far uſo del dolo (n.6.). Per decider la qual quiſtione, conſidera il noſtro Autore il dolo ſotto due aſpetti, cioè nell'*atto negativo*, e nell'*atto poſitivo*. Il dolo, che conſiſte nell'atto ne-

gativo, diceſi *diſſimulazione*, ovvero *dolo buono*; quando taluno mercè della diſſimulazione difende le ſue coſe, o quelle d'altrui, ed aſſolutamente non è illecito (n.7.). Il dolo poi, che conſiſte nell'*atto poſitivo*, ſi commette o nelle *coſe*, o nelle *parole*. Quello diceſi *ſimulazione*, queſto *mendacio*, o *falſiloquio*. Si commette la *ſimulazione*, quando noi facciamo uſo di coſe, che hanno un ſignificato libero, benchè prevediamo, che altri ne reſterà ingannato, e ne concepirà falſa opinione; ed un tal dolo è lecito, ſe indi non ſeguirà alcun danno, e se ſeguendone danno alcuno, ne ſegue, indipendentemente dal dolo (n.9.).

Facciamo poi uſo del *falſiloquio*, e del *mendacio*, o nel *commercio* cogli altri uomini, ovvero trattando co' nemici. Nel primo caſo, ſi diſputa ſe ſia lecito, ovvero illecito (n.9.). E per conciliar le opinioni oppoſte, egli divide il mendacio preſo nel *ſenſo largo*, da quello, che ſi prende in un *ſenſo più ſtretto*. Nel ſenſo largo il mendacio vuol eſſer profferito con un ſignificato, che diſconvenga al concetto, ovvero all'idea della mente, tanto per ragion dell' intelletto, quanto della volontà. Ed in quanto indi nasce una manifeſta falſità di ſignificato, il mendacio è illecito. Ma quando ſi uſurpa una voce, che ha molti ſignificati, πολυσημος, e l'idea dell'animo conviene con un ſol ſignificato, benchè cogli altri diſconvenga, non ſi commette mendacio, benchè ſi creda, che colui che aſcolta ſia per prenderlo in altra parte (n.10.).

Nel ſenſo poi ſtretto diceſi *mendacio* ogni pro-

proposizione profferita estrinsecamente e ripugnante col dritto reale di colui, a cui il discorso, od il senso si dirigge. Ed in questa maniera il mendacio è illecito (n.11.). Per riguardo ancora del mendacio, che si usa nella società, o sia nel commercio degli uomini, afferma, che non è mendacio 1. quando dicesi qualche cosa agli infanti ed a' matti, che sia falsa (n.12.). 2. Quando il discorso non inganna colui, cui è diretto, benchè ne resti ingannato un terzo (n.13.). 3. Quando si profferisce il falso, e si dirigge a chi vuol esser ingannato (n.14.). 4. Quando chi parla, fa uso del dominio eminente, e parla a' sudditi, cui può ingannare per cagion del pubblico bene. 5. Quante volte la vita di un innocente, o cosa simile non può altramente conservarsi (n.16.).

Il mendacio ancora può usarsi co' nemici, ed è lecito nel discorso *assertivo* (n.17.) per qualche motivo utile, come per esempio, per salvare la patria. Ma è illecito 1. ne' discorsi *promissivi* (n.18.) anche se si fanno col nemico. 2 Quando non ci obblighiamo tanto cogli uomini, quanto con Dio per mezzo del giuramento (n. 19.). 3. Ma è cosa più conveniente alla semplicità cristiana di astenersi dal falsiloquio co' nemici (n.20.).

Il modo finalmente *misto*, cioè parte *latente*, e parte *manifesto*, si è, quando non ci è permesso di sollecitare un altro a fare ciò che non gli è lecito di fare, come sollecitar un suddito, come tale, ad ammazzare il proprio Re (n.21). Ma è ben lecito, per ottenere una cosa a noi permessa, usare dell' altrui opera illecita, a noi libe-

ramente offerta. *Trasfugam jure belli recipimus*, dice Celso *l.51.D. de Acquir. Rer. Dom.*

Lib. III. Cap. II.

La maniera di far la guerra per dritto delle Genti, si considera puranche, o nella guerra *meno perfetta*, o nella guerra *più perfetta* (della quale tratta nel cap.3.). Intorno a ciò che vien permesso per ragion del modo intorno alla guerra meno perfetta; egli cerca, se può taluno esser obbligato *ex facto alieno*. Esamina questa quistione secondo il gius di *Natura*, e secondo il gius delle *Genti volontario*. Afferma, che per dritto di Natura niuno può esser tenuto dal fatto altrui, se non che l'erede, o il possessore de' beni (n.1.) per la ragione, che in virtù del dominio introdotto, s'introdusse ancora il costume di far passare in mano altrui le cose *cum oneribus*. Ma per dritto delle Genti volontario possono restare obbligate le persone, le azioni, le cose de' sudditi per ciò che debbono prestare i loro Sovrani. La esecuzione del qual dritto appellasi *Repressaliae*. Il nostro Autore va esaminando la natura delle represaglie secondo il prescritto della legge delle Genti, e della legge civile. A riguardo del Gius delle Genti egli considera quattro cose. 1. La forza, la giustizia, e la necessità delle *Represaglie* (n.2.). 2. Considera le varie sue specie, che sono, 1. quella che da' Greci diceasi ἀνδροληψία, ossia *presura degli uomini*, o *detenzione* di quelli, cioè quando pel debito di uno Stato, trattenghiamo presso di noi i sudditi di quello, e impediamo loro l' uso

uso della lor libertà, fin tanto che lo Stato adempia ciò che deve a riguardo nostro (n. 3.). 3. Quella che dicesi ἐνεχυριασμὸς, ossia pignorazione tra popoli diversi, che i Sassoni e gl' Inglesi chiamano *Witernamio*, i Francesi *literæ marcæ*, i Giureconsulti *Represaliae*, (n. 4.). 4. Considera quando abbian luogo le represaglie, ed afferma di poter ciò accadere in due casi. 1. Se non puossi fra lo spazio di un tempo sufficiente ottener la sentenza contro del colpevole, o del debitore (n. 5.). 2. Se in una cosa niente dubbia, siasi giudicato evidentemente contro il giusto (n. 5.). Dove è notabile la differenza che passa fra i sudditi e gli stranieri a ragione delle cose giudicate. I sudditi se han torto per la sentenza del Giudice, benchè abbian ragione, debbono tuttavia soggiacere alla cosa giudicata, che *pro veritate habetur, ob imperii in ipsos efficaciam*; laddove non è così per gli stranieri, che possono sperimentare la lor ragione colla forza, e colle represaglie. 4. Mostra in quanto sian lecite le repressaglie. Afferma, che non possono estendersi alla vita de' sudditi; ma soltanto alle cose corporali ed incorporali. E specialmente ciò non è lecito a' Cristiani, i quali per legge di carità debbono stimare assai più la vita di un uomo, che la propria roba.

Finalmente considera le represaglie per ragion delle disposizioni della legge civile; e 'l nostro Autore arreca le molte differenze, che passano sopra questa materia fra la legge Civile e 'l Gius delle Genti (n. 7.). Le quali sono. 1. Il Gius Civile esenta dalle represaglie le per-

ſone delle donne, degl'infanti, de'letterati &c. 2. Per dritto delle Genti ciaſcuno ha il dritto di eſercitare le repreſſaglie per ſe ſteſſo; ma per dritto Civile ciò è lecito, dopo che ſi è ottenuta la licenza o dal Principe, o dal Magiſtrato. 3. Per dritto delle Genti ſi acquiſta il dominio delle coſe reſe già noſtre mercè le repreſſaglie, *ipſo facto*: ma per dritto Civile le robe preſe in pegno, e ſequeſtrate, poſſono venderſi dal Magiſtrato, chiamati ad aſſiſtere alla funzione tutti gl'intereſſati.

Lib. III. Cap. III.

Segue il noſtro Autore a ſviluppare il modo e la forma di far la guerra, quando queſta è perfetta, cioè quando è promulgata, ovvero intimata. Nella promulgazione, detta *indictio*, debbono conſiderarſi *la natura e le ſue qualità eſſenziali*, e gli *effetti proprj*, che ne derivano, e che altrimenti non potrebbero naturalmente derivar dalla guerra, ſe queſta non foſſe pubblicamente intimata. Di queſti effetti diſcorre il noſtro Autore nel Cap. IV. e ſeg.

Le qualità eſſenziali di una guerra perfetta ſono due. 1. Che ſi faccia la guerra fra due popoli diverſi, che ſiano adorni della Sovranità, ed indipendenza (n.1.). 2. Che la guerra ſia pubblicamente intimata e denunciata.

Riguardo alla prima qualità egli riflette, che due Nazioni belligeranti poſſono eſſer sovrane o *inticramente*, o in *parte*. Quelle diconſi Repubbliche o Cittadinanze: le quali *ſono tali e reſtano tali*, cioè ſi debbon aver per tali, benchè

chè commettano dell' ingiuſtizia, purchè o ſecondo i patti, o ſecondo le conſuetudini rendan ragione agli ſtranieri; o purchè, benchè ingiuſte, ſonoſi però unite in ſocietà per godere della uguaglianza del dritto (n.2.). Poſſono nondimeno alcune ſocietà illecite, che malamente dapprincipio ſi appellerebbero Repubbliche o Cittadinanze, diventar tali; ſe laſciando il primo inſtituto intrinſecamente malo, ſtabiliſcono altro genere di vita, e formano le leggi e i giudizj. Quando così accade, diventa *Regno* una ſocietà di latroni, e di pirati (n.3.). Quando poi le potenze belligeranti, *in parte* ſolamente ſoſtengono la Sovranità, per quella ſola parte la guerra ſarà giuſta (n.4.).

Eſaurite le quali coſe, paſſa il noſtro Autore a filoſofare ſu la ſeconda qualità della guerra ſolenne e perfetta (n.5.). E poichè gli Storici e gli Scrittori antichi non ſono uniformi e chiari in tutto ciò che dicono per rapporto alla promulgazione della guerra, tratta egli diſtintamente della intimazione bellica. E primieramente conſidera ciò ch' è neceſſario per dritto di Natura, indi per dritto delle Genti; e finalmente per ragione delle conſuetudini. Oſſerva, che non è neceſſaria la intimazione pubblica in tre caſi. 1. Quando ſi vuol reſiſtere alla violenza. 2. Quando ſi domanda la pena da quell' iſteſſo, che commiſe il delitto, e ci mancò. 3. Quando il padrone voglia invader la coſa ſua. Afferma poi eſſer neceſſaria la pubblica intimazione in quattro caſi. 1. Quante volte s' invade una coſa per un' altra. 2. Quando in vece del debito ſi vuol invadere la roba del debitore. 3. Quan-

do ſi vogliano occupare le robe de' ſudditi del debitore. 4. Quando ſi vuol attaccare un Sovrano pei debiti o pei delitti del ſuddito (n.6.).

Conſidera in ſeguito eſſer neceſſaria la intimazione pubblica e ſolenne in tutti i caſi, non già dall' una e dall' altra parte, ma da una ſolamente. Afferma, che ſi divide in due ſpecie, cioè in *condizionata*, e *pura*. La *condizionata* quando ſi congiunge colla repetizione delle coſe, e queſta prima ſpecie ſi appella *clarigazione* (n.7.). E' *pura* (che altrimenti appellaſi *indizione*) quando è concepita ſenza condizione, ed ha luogo in due caſi. 1. Quando già il nemico ha portata la guerra (n.7.). 2. Quando ha fatto delle mancanze, che meritano pena (n.7.).

Paſſa finalmente (n.8.) a diſcorrere della intimazione ſecondo il coſtume e gl' iſtituti di certi popoli, come degli Equicoli, de' Romani, de' Greci, degli altri.

Poichè ha trattato di tutto ciò che richiedeſi per la intimazione bellica, conſidera in ſecondo luogo i ſuoi effetti, che ſono. 1. La guerra intimata a colui, che ha la Sovranità, ſtimaſi ancora intimata a' ſuoi ſudditi, a' ſuoi confederati, a' ſuoi aderenti e fautori (n.9.). 2 Finita la prima guerra, ſe debbaſi per gli ajuti ſomminiſtrati al noſtro nemico, aſſalir un'altro Sovrano, ovvero un' altro popolo, fa d'uopo di una novella intimazione (n.10.). 3. Che coſti certamente che non per ordine privato, ma per volontà dell' uno e dell' altro popolo, o dell' uno e dell' altro Principe, ſi faccia la guerra (n.11.). 4. Che fa d' uopo della intimazione ſolenne in tutte le guerre, ſe vogliaſi che pro-

du-

ducano degli effetti, secondo il gius delle Genti, i quali effetti si spiegano quì, ed appresso n.12.

Adduce finalmente in questo capitolo due quistioni. 1. Se la guerra debbasi far subito che si è intimata (n.13.); e dice, che non sia necessario per dritto delle Genti di accordar tempo al nemico, ma si possono subito cominciare le ostilità. 2. Se intimandosi per via di lettere, abbia gli stessi effetti (n.14.); affermando, che vale lo stesso.

Lib. III. Cap. IV.

Si considerano gli effetti della guerra solenne secondo il dritto *esterno*, ed *interno* (cap. X.). Riguardo al dritto *esterno* considera quì il danno, che si può fare impunemente, e l'acquisto (cap.6.). Il danno si può fare impunemente o agli *uomini*, ovvero alle *cose* (cap.5.). Considera in questo capitolo il danno, che si può fare agli uomini, e considera antecedentemente che significa *esser lecita una cosa*. 1. E' lecito ciò ch'è retto e giusto da ogni parte; benchè possa farsi altra cosa più lodevole (n. 2.). Così è lecito contrarre il matrimonio; ma è più lodevole la castità *ex pio proposito*. 2. E' lecito ancora ciò che può farsi impunemente, benchè non senza ledere le regole della pietà e de' costumi (n.2.). Così era lecito il rubbare presso gli Spartani &c.

Considera in secondo luogo quanto sia lecito a coloro che fan la guerra, o che si difendono colla guerra, per rapporto delle scambievoli offese, che si fanno impunemente (n.3.

e

e 4.). Afferma (n. 5.), che per dritto della guerra si può esercitare questo dritto d' impunità non solo contro le persone, che di fatto sono belligeranti; ma benanche contro di coloro, che sono e si trovano nel territorio nemico. Tali sono 1. I forestieri, che saputa la guerra si portano nondimeno ne' confini del nemico (n.6.); ma non già s' eransi colà condotti prima di dichiararsi (n. 7.). 2. I sudditi veri dello Stato nemico; i quali possono invadersi ed ammazzarsi dovunque saranno, cioè tanto nella terra ferma, quanto sul mare; e nella terra ferma tanto propria, quanto neto nemica, quanto *nullius*. Ma non già, se trovansi in un suolo pacato (n.8.). 3. Gl' infanti e le femine (n.9). 4. I prigionieri (n.10.). 5. I supplichevoli, che vogliono arrendersi (n.11). 6. Quei che si sono resi senza condizione alcuna, possono ammazzarsi (n.12.); della qual cosa ne arreca la ragione (n.13.). 7. Gli ostaggj (n.14.). Il nostro Autore dice, che tutti costoro si possono ammazzare impunemente per dritto delle Genti; cioè il vincitore può farlo, se lo giudica a proposito, e se il suo interesse lo esigge. Il dritto delle Genti giustifica questo rigore avanti gli uomini.

Considera in terzo luogo ciò che vien vietato dal dritto delle Genti, benchè permesso dal dritto di Natura. 1. Ammazzare il nemico col veleno (n.15.). 2. Avvelenare le armi, e così raddoppiare le cause della morte (n.16.). 3. Avvelenar le acque, che non possano beversi (n. 17.). 4. Mandar de' sicarj contro il nemico; il che è proibito, se con ciò vengasi a violare

la

la fede espressa, o tacita (n.18.), come farebbero i sudditi col proprio Re, i vassalli col Barone, i soldati contro il proprio Capitano, quei che sono stati ricevuti come supplichevoli, come forestieri, come trafuggitori contro i loro benefattori. Ma se poi questi percussori non siano obbligati ad alcuna parola, è lecito (n. 18.). Così Pipino, padre di Carlo Magno, passato il Reno, assassinò il suo nemico nella sua camera. 5. Mostra, che gli stupri *in fœminas de jure belli*, sono vietati dal dritto delle Genti più colte, e più ben formate (n.19.).

Lib. III. Cap. V.

Lo stesso dritto d' impunità, che produce la guerra solenne, consiste anche in ciò, che le cose appartenenti a' nemici possano rapirsi, o corrompersi. Si tolgono, o si corrompono colla *forza*, coll' *inganno*, colla *perfidia*.

Colla forza si tolgono le cose de' nemici, o siano *profane*, o *sagre*, o *religiose*. 1. Profane sono le munizioni, i porti, le città, gli uomini, le navi, i frutti, e simili (n.1.). 2. Son cose sagre quelle che son consecrate o al vero Dio, o agli Dei. Queste tali cose possono anche rapirsi dal vincitore; il quale può ritenerle per lo stesso uso, opure profanarle. Riguardo alla profanazione delle cose sagre, riflette il nostro Autore, che non è lecito al vincitore, *de jure belli*, profanarle, se sia persuaso, che in quelle statue e simulacri sagri, esista veramente qualche Nume: all'incontro gli è lecito, se sia persuaso, che quei simulacri siano falsi. Il che pro-

prova con molti esempj de' Giudei, de' Persiani, de' Romani, e di altri popoli (n.2.). 3. Afferma, che ancor le cose *religiose*, come i sepolcri, possono profanarsi *de jure belli*, e togliersi per esempio i marmi, e gli ornamenti tutti; ma non possono, nè debbono disturbarsi e malmenarsi i corpi, che ivi son sepelliti (n.3.).

Non solo colla *forza*, ma benanche cogl'inganni esenti dalla perfidia (n.4.), cioè co'stratagemmi, possono togliersi e corrompersi le robe de' nemici. Aggiugne, che ancora per un tal fine può aver luogo la *perfidia*, purche non sia propria, ma aliena, di cui il vincitore si serva come d'un istrumento (n.4.).

Lib. III. Cap VI.

Il dritto di acquistare nella guerra solenne a norma del *Gius esterno*, o è *stabile*, ovvero *instabile* (del quale parla nel cap. IX.). L'acquisto *stabile* è di due specie, cioè *particolare*, o *universale* (del quale tratta nel cap. VIII.). L' acquisto *stabile particolare* è proprio delle *cose*, o degli *uomini* (del quale parla nel cap. VII.).

L'acquisto *stabile particolare* delle *cose* vien considerato dal nostro Autore in questo capitolo. Il quale acquisto particolare delle *cose* vien considerato o nella *guerra solenne*, ovvero nelle altre *guerre*, dove le cose non si acquistano *vi belli*, ma come un compenso del debito (n.27). Nelle guerre poi civili non si fa mutazione di dominio, se non per sentenza del Giudice. L' acquisto stabile particolare delle cose nella guerra solenne, è considerato dal nostro Autore per due

due aſpetti, ſecondo il *Gius di Natura*, e ſecondo il *Gius delle Genti*. Afferma, che per dritto di Natura nella guerra giuſta e ſolenne, ſi poſſono acquiſtare quelle coſe, che ſon uguali e proporzionate a tutto ciò che a noi ſi deve; ovvero quelle coſe, che fan danno al colpevole, e che poſſono conſiderarſi come una giuſta ed equa pena (n.1.). Aſſeriſce indi, che per dritto delle Genti non ſolamente chi fa la guerra giuſta, ma ogni altro nella guerra ſolenne, diventa padrone illimitatamente di tutto ciò che toglie al nemico; in guiſa che per dritto delle genti tanto egli ſteſſo, quanto coloro che han ricevuto da lui, debbono eſſere garantiti nel poſſeſſo di tali coſe (n.2.).

Per ragion poi di queſta teoria propoſta ſecondo il Gius delle Genti; egli nondimeno fa certe diſtinzioni. Biſogna diſtinguere, dice il noſtro Autore, tra quelle coſe, che ſon *de' nemici*, e che non ſon *de' nemici* (di cui n.26.), le quali ſi poſſono acquiſtare dal vincitore, trovandoſi preſſo i nemici.

Riguardo alle *coſe* de' nemici afferma, che diventano del vincitore per dritto delle Genti, e di quei che militano nella guerra ſolenne, qual'ſivogliano ſiano le ſanzioni della legge Civile (n.22.). Fa nondimeno intorno alle *coſe*, che ſi prendono da' nemici, ed intorno alle *perſone*, cui ſi acquiſtano, le ſeguenti riſleſſioni.

1. Riguardo alle coſe. Le coſe *mobili* ſi ſtimano preſe ed acquiſtate toſto che ſaranno ſtate condotte tra i confini, cioè fra le guarnigioni de' nemici. Ma per dritto nuovo delle Genti, quando per lo ſpazio di 24 ore ſaranno ſtate poſ-

possedute dal nemico (n.3.). 2. Le *immobili*, come il territorio si stimerà preso ed acquistato, tosto che sarà chiuso da guarnigioni perenni, in guisa che non si possa riacquistare, se non espugnate quelle fortezze (n.4.). 3. Che la cosa già presa deve per necessità diventare del nostro nemico (n.5.). 4. Quelle cose che sono nella nave ostile, si presume che siano del nemico, e perciò han bisogno di una sufficiente pruova per non acquistarsi, essendo aliene (n. 6.). 5. Quelle cose che i nostri nemici avean tolto agli altri colla guerra, diventano anche nostre (n.5.).

Riguardo poi alle *persone*, cui le cose prese in guerra si acquistano; egli fa primieramente due quistioni. 1. A chi si acquistano le cose nella guerra pubblica, a tutto il popolo, ovvero a ciascheduno del popolo? (n.8.) 2. Cerca se ancor per mezzo di altri possa acquistarsi il dominio ed il possesso (n.9.).

Distingue (n.10.) fra le azioni pubbliche e private, che si fanno in tempo di guerra. Ed afferma, che le cose immobili, come il *suolo*, che si prende con introdurvi l'esercito, e con imponervi le guarnigioni, si acquista dal popolo, che fa la guerra (n.11.). Le cose poi *mobili* se si tolgono *extra ministerium*, cioè non essendo al servizio dello Stato, ma privatamente, diventano di quei, che le prendono (n.12.) per dritto delle Genti, benchè altrimente possa stabilire il Gius civile (n.13.). Ma se si acquistano *in ministerio*, cioè quando si è intimata la marcia, solennemente, allora il popolo o le acquista per se, e le trasferisce in persona di chi gli piace (n.14.), ovve-

ro le lascia come un bottino da dispensarsi ad arbitrio del comandante (n.15.). Il comandante perciò può rimetterle all' Erario pubblico (n.16.), o dividerle a' soldati (n.17.), o lasciarle al sacco libero de' medesimi (n.18.), o concederle ad altri (n.19.), o dividendole in molte parti, può fare quelle determinazioni, che più gli aggradono (n.20.). Spesso però il medesimo Comandante può essere obbligato a render conto del bottino presosi, e condannato coll' azione di *peculatus*, cioè di rubberia a ragione del suo offizio (n.21.). Modifica indi le sue teorie, dicendo, che un popolo può benissimo assegnare le cose prese in guerra o a' suoi *socj* per la riparazione del danno, che loro è venuto (n.23.), ovvero a' *sudditi*, che debbonsi rimeritare a preferenza degli altri, che non hanno fatto niente (n.24).

Finalmente propone (n.25.) l' uso delle teorie civili proposte nel n.22., dicendo, che semai si cerchi in giudizio a chi spetti la cosa presa in guerra, presso un popolo indifferente e non mischiato nella guerra, la causa deesi decidere a favor di colui, cui favoriscono le leggi e le consuetudini di quella Nazione, a cui la cosa si è tolta.

Lib. III. Cap. VII.

Considera il nostro Autore l' acquisto particolare delle persone secondo il Gius esterno; e cerca se le persone prese in guerra diventano servi. Considera ciò secondo il prescritto della legge naturale, affermando, che niuno per na-

natura è servo, senz'alcun fatto umano; ma col fatto umano, cioè col patto, o per cagion di qualche delitto, può taluno diventar servo, e ciò non ripugna colla giustizia naturale (n.1.).

Considera indi la medesima quistione secondo il Gius delle Genti. E primieramente si richiama al Gius delle Genti antico; ed afferma, che il medesimo è molto esteso non tanto riguardo alle persone, quanto a ragion degli effetti. Riguardo alle persone afferma, che per dritto delle Genti non solamente quei che si arrendono, o che promettono la servitù, possono aversi per servi; ma tutti ancora quei, che son fatti schiavi nella guerra (n.1.). Nè solamente questi, ma eziandio i di loro discendenti possono essere schiavi e servi *in perpetuum* (n 2.). Passa indi a considerare gli effetti di questo dritto antico delle Genti, ed afferma esser illimitato; in guisa che tutto è lecito al padrone sopra del servo (n.3.), e che insieme colla persona del servo si acquistano ancora le cose *corporali*, ed *incorporali* al medesimo appartenenti (n.3. e 4.); purchè però queste cose *incorporali* non siano inerenti alla persona, e perciò incapaci di passare in altrui, come il dritto della patria.

Arreca indi la ragione di un tal dritto antico delle Genti, la quale è la seguente; affinchè i vincitori addolciti da tanti vantaggi, volentieri si astenessero di esercitare quel dritto rigoroso di poter ammazzare i prigionieri o subito, ovvero dopo qualunque tempo (n.5.). Intorno al medesimo dritto antico delle Genti fa due quistioni. 1. Se sia lecito di fuggire ad un

un uomo fatto schiavo nella guerra giusta, od ingiusta (n.6). 2. Se sia lecito ad un tal servo fare resistenza al suo padrone, ch'eserciti sopra di lui il suo dritto, senza offendere la giustizia (n.7.).

Aggiugne finalmente un avvertimento, cioè che un tal dritto intorno a' prigionieri di guerra, non sia stato sempre in uso ugualmente presso tutte le Nazioni (n.8).

Considerato il dritto antico delle Genti, viene ad esporre il Gius nuovo, ovvero Cristiano; secondo il quale i prigionieri si custodiscono, fintanto che siasi pagato il *prezzo* del riscatto, il quale dipende dall'arbitrio del vincitore (n.9.).

Lib. III. Cap. VIII.

Nella guerra solenne ha luogo ancora una certa specie di *acquisto universale*, sì delle *persone tutte* ad uno Stato appartenenti, sì delle cose tutte relative e proprie di quello Stato.

La maniera di assoggettire tutte le persone de' nostri nemici universalmente, è di tre specie. 1. Puramente *civile*. 2. Puramente *herile*, o *dispotica*. 3. *mista*.

Colla prima il vincitore acquista il Sommo Impero sopra de' vinti soltanto, in quella guisa, come risiede nel Re vinto, ovvero altro Imperante, ed allora si succede in quel dritto solamente e niente altro; o nella guisa come risiede nel popolo vinto, nel qual caso il vincitore ha il sommo impero come il popolo, in modo che può bene alienarlo, come poteva alienarlo il popolo, che lo possedeva; onde hanno la lor

 ori-

origine i regni patrimoniali (n.1.).

Colla ſeconda uno Stato finiſce di eſſer libero, e di eſſer tale. 2. Può divenir un'acceſſione di un altro Stato. 3. Può eſſer aſſolutamente governato dal Re vincitore per proprio vantaggio, non *ad populi utilitatem* (n.2.).

La terza maniera miſta dell'impero *civile* ed *herile* ha luogo allora, quando ſi miſchia la ſervitù con qualche libertà perſonale (n.3.).

Può ancora il vincitore diventar padrone, ed acquiſtar tutte le coſe al popolo vinto appartenenti, o ſien *corporali*, ovvero *incorporali*. Poichè ſiccome le coſe, ch'eran de' particolari di uno Stato, per dritto della guerra ſi acquiſtano da' vincitori; così ancora le coſe dello Stato diventano di quei, che lo aſſoggettiſcono (n.4.). E ſimilmente il vincitore, ſe vuole, diventa padrone di tutte le coſe *incorporali* dello Stato. Poichè chi è padrone delle perſone; il medeſimo è ancor padrone delle coſe, e di tutt' i dritti, che alle perſone appartengono (n.4.).

Lib. III. Cap. IX.

Comincia il noſtro Autore a trattare dell'acquiſto *inſtabile*; il quale diceſi così, a riguardo del dritto del *poſtliminio*. Spiega queſto dritto a norma del Gius antico e nuovo. Riguardo al Gius antico inſegna 1. qual ſia l'origine del poſtliminio, cioè da *poſt*, che ſignifica *ritorno*, e da *limine*, che nota confine pubblico, o *frontiera*, ſecondo Scevola (n.1.). 2. Inſegna (n.2.), che coſa ſia queſto dritto del *poſtliminio*, e lo definiſce un dritto, che naſce a favor di alcuno, che ritor-

torna ne' confini dello Stato (n.2.). 3. Numera le ſpecie del *poſtliminio*, e ne fa la diviſione (n.3.) dicendo, che altre coſe in virtù di tal drittto ritornano, altre ſi ricuperano. Afferma, che talune coſe ritornano per ſe ſteſſe, o per dritto delle Genti, o per gius Civile.

Per dritto delle Genti compete il Gius del poſtliminio a coloro, che per loro fatalità nel principio della intimazione della guerra, ſi trovarono nel territorio nemico (n.4.); ma non furono ſuperati e vinti in guerra. A tutti coſtoro compete (purchè non ſiaſi altrimente convenuto) il dritto del poſtliminio, il quale ſi dice *poſtliminium in pace*, e ſi dicono ritornare *de jure Gentium*. Afferma poi aver luogo un' altra ſpecie di poſtliminio nella guerra, in virtù del quale ritornano ne' noſtri confini. 1. Ciaſchedun uomo, che prima di eſſer fatto prigioniero era ſtato libero, o che ciò accada per valore, o per artifizio, o che da' nemici ſia ſtato liberamente laſciato, o che dal nemico eſſendo ſtato venduto, ſia ritornato a' ſuoi in virtù del commercio (n.5.). 2. Ritornano le coſe corporali di ciaſcuno (n.6.), ed ancora le incorporali (n.7.). E tutto ciò ha luogo, ſe non vi ſiano patti in contrario (n.8.), e convenzioni pubbliche. 3. Per lo medeſimo dritto delle Genti in vigore del gius del poſtliminio ritorna nella ſua libertà un popolo intiero, il quale ſia ſtato liberato dal comando de' nemici per lo valore de' confederati, purchè però un tal popolo non ſiaſi ſciolto, e diſſipato (n.8.). Per gius civile ritornano *jure poſtliminii* molte altre coſe: ove aggiunge, che un tal dritto può eſſer più o me-

no estefo à ragione delle leggi e delle condizioni ampliative, o restrittive, che aggiugne il legislatore. A questo proposito esamina molte e diverse leggi civili (n.10.). Avea detto il nostro Autore, che talune cose per dritto di postliminio non ritornano, ma si ricuperano. E queste ancora afferma riceversi, o ricuperarsi per dritto delle Genti, o per dritto Civile.

Si ricuperano *ex jure postliminii* in virtù del gius delle Genti. 1. I servi (n.11.), e le fantesche. 2. Si ricupera un popolo, il quale era stato soggiogato; in ipotesi che sia stato liberato dalla servitù da un alleato; purchè non siasi altrimenti nel contratto di pace stabilito (n 12.). 3. Le cose *immobili* e *mobili*. Le prime con discacciarne il nemico (n.13.). Le *mobili* poi, che saranno state dentro il territorio nemico condotte. Le quali secondo il gius antico non eran soggette al dritto del postliminio assolutamente, ma nel solo caso, che fossero cose da potersene far uso nella guerra, come le navi, i muli, i cavalli &c. (n.14.). Ma ne' tempi posteriori ancor queste tali cose cadute in poter de' nemici non godono del gius del postliminio (n.15.). Le cose poi mobili non condotte nel territorio del nemico, non han bisogno di postliminio; perchè per dritto delle Genti non hanno ancor mutato il lor padrone (n.16.).

Altre cose possono ricuperarsi in virtù della legge civile, che può esser diversa, come apparisce dalle leggi della Spagna (n.17.), e de' Romani (n.18.).

Finalmente esamina il dritto del postliminio

a

a norma del giùs nuovo; il quale ſiccome non conoſce il gius della prigionìa fuori della guerra, così non ammette il dritto del poſtliminio; purchè però trattiſi con Nazioni colte, e non già barbare (n.19.).

Lib. III. Cap. X.

Seguono gli effetti della guerra ſolenne a norma del gius interno. In queſto luogo il noſtro Autore fa primieramente alcune premeſſe. 1. Va inveſtigando in qual ſenſo dicaſi, che l' oneſtà vieta ciò che la legge permette (n.1). 2. Cerca, come le ſue teorie poſſono applicarſi al gius delle Genti; cioè va eſaminando, perchè le coſe anzidette ſon lecite a norma della giuſtizia eſterna, ma con tutto ciò non debbon farſi ſecondo la giuſtizia interna (n.2).

Eſpone in ſecondo luogo coſa comandi la giuſtizia interna, ovvero l' equità propriamente detta. Conſidera ciò in primo luogo relativamente alla guerra ingiuſta; indi per ragion della guerra giuſta (cap.XI.). Se la cagion della guerra, dic' egli, ſia ingiuſta, ingiuſti ſono ancora, a norma della giuſtizia interna, tutti gli atti che ne derivano; in guiſa che quei che agiſcono in quella guerra, debbono tenerſi nel numero di coloro, che non poſſon ſalvarſi ſenza un verace pentimento. E poichè un pentimento verace richiede, che colui che ha fatto altrui danno, o con uccidere gli uomini, o con corrompere le altrui robe, o con ſaccheggiar le altrui terre, o caſe, riſarciſca il danno (n.3.); dimoſtra, che nella guerra ingiuſta ſon'ob-

bligati alla restituzione. 1. Gli *attori* della guerra, cioè quei che l' han promossa, i Duci, i Soldati (n.4). 2. Quei che han servito nella guerra (n.5.). 3. Quei che posseggono la roba a trui presa, in occasione della guerra ingiusta (n.6.).

Lib. III. Cap. XI.

Viene a considerare gli effetti della guerra giusta, a norma della giustizia interna. I quali effetti dice, che debbono considerarsi o relativamente alle azioni pubbliche, ovvero alle private. Di queste nel Cap. 18. Le azioni pubbliche o han per oggetto gli stessi *nemici*, ovvero i *neutrali* (*medios*), de' quali parla nel Cap. 17. Nelle azioni pubbliche, che han per oggetto i nemici, può riguardarsi o il danno, o l'acquisto, (del quale parla nel Cap. 13.). Il danno poi o ha relazione alle persone de' nemici, o alle loro robe (del quale parla nel cap. 12.). Il danno che si fa alle persone, ovvero agli uomini si considera o in *genere*, o in *specie*. Riguardo al danno che si fa generalmente a tutti i nemici, egli considera. 1. Che alcuni atti sono all'intutto intrinsecamente ingiusti (n. 1.). 2. Riflette intorno all'occisione; se si fa *di proposito*, ovvero *citra propositum*. Quando si ammazzano i nemici di proposito, bisogna attendere a molte cose. 1. Che niuno possa ammazzarsi, se non per motivo di giusta pena, e se noi altrimenti non possiamo difenderci (n.2.). 2. Che nessuno può giustamente ammazzarsi per causa della mala sorte, come quei, che costretti a

for-

forza, han dovuto ſeguir le bandiere nemiche (n.3.). 3. Che non può lecitamente ucciderſi chi trovaſi fra i nemici per una colpa media fra l'infortunio e'l dolo (n.4.). Quì ſi ſpiega la natura di queſta colpa. 4. Che debbaſi uſar più equità con quei che ſon condotti, che cogli autori (n.5.). 5. Che negli ſteſſi autori della guerra biſogna diſtinguere le cauſe probabili dalle improbabili (n.6.). 6. Che può lecitamente condonarſi anche la morte a quei, che l'han meritata (n.7.).

Quando poi s'iſtituiſce l'occiſione de' nemici *in genere*, & *citra propoſitum*, oſſerva, che biſogna badare di non ammazzar gl' innocenti (n.8.).

Viene indi a conſiderare il danno, che *in ſpecie* ſi può e ſi vuole intentare a' nemici, e moſtra, 1. che biſogna perdonare a' fanciulli ed alle femine (n.9.). 2. A' maſchi, i quali non portan le armi, perchè il tenor di vita che hanno abbracciato, fa loro abborrire la guerra, come ſono i Sacerdoti, i Monaci, gli Studioſi (n.10.), i contadini (n.11.), i mercanti (n.12.); ed anche a quei che portan le armi ſi deve perdonare a motivo di equità, come a quei, che ſon già prigionieri (n.13.), a quei, che ſi rendono (n.14.), a' ſupplichevoli (n.15.). 3. Oſſerva, che a tutti coſtoro ſe gli può perdonare la vita, ſe pure non ſian rei di un delitto antecedente, che non può condonarſi (n.16.). 4. Si deve ancor perdonare la vita, quando la moltitudine de' rei è ingente (n.17.). 5. Debbeſi ancor perdonare agli oſtaggj (n.18.). 6. Finalmente oſſerva eſſere ingiuſte tutte le ſorpreſe,

e gli attentati contro al nemico, che non sono di alcuno uso, per conseguire il proprio dritto, o per dar termine alla guerra (n.19.).

Lib. III. Cap. XII.

Considera il danno relativo alle robe de' nemici, secondo la *giustizia interna*. Dice, che può esser lecito, ed illecito. E' lecito, se precede una di queste tre cose. 1. Una tale necessità, che restò eccettuata nella istituzione primiera del dominio (n.1.). 2. Un qualche debito, che procede da ineguaglianza (n.1.). 3. Un qualche male meritato, cui sia uguale una tal pena, ovvero che la pena non ecceda la misura del male (n.1.). Mostra indi poter essere illecito per alcune cagioni o generali, o speciali. Le generali sono. 1. Se noi tenghiamo in nostro potere la cosa fruttifera in modo, che non sia più utile al nemico (n.2.), non si può la medesima danneggiare. 2. Se abbiasi una vicina speranza della vittoria, cui possan servir di premio e le campagne, ed i frutti (n.3.) 3. Se il nemico possa avere altronde, onde sostentarsi (n.4.). 4. Se la cosa istessa, che si danneggia, non abbia alcun uso (n.5.). Le cause poi speciali sono. 1. Se la cosa sia destinata agli usi sagri (n.6.). 2. Se sia religiosa (n.7). 3. E' illecito il danno per l'utile, che viene lo stesso vincitore a ricavarne. 1. Perchè la moderazione toglie a' nemici vinti il dardo della disperazione (n.8.). 2. La medesima moderazione in tempo della guerra mostra una gran fiducia di dover riportare la vittoria (n.8.). 3. La moderazione finalmente è

è molto propria di un Cristiano (n.8.).

Lib. III. Cap. XIII.

Parla dell' acquisto e del possesso di quelle robe che son de' nemici. Alcune volte le robe tolte al nemico debbonsi lui restituire (del che nel cap. 16.): altre volte debbesi l' acquisto moderare, o particolarmente, ovvero universalmente. Universalmente riguardo al Sommo Impero di già acquistato (del che nel cap. 15.). Particolarmente si deve moderare l' acquisto delle cose singolari, e degli uomini (di questi nel cap. 14.). L' acquisto delle cose singolari debbesi regolare, secondo la giustizia interna, ovvero secondo le regole dell' umanità, giusta le quali bisogna anche quì fuggire il rigore (n.4.). La giustizia interna esige, che si possano particolarmente acquistare le robe del nemico, primieramente per conseguire ciò che i medesimi a noi debbono, e questo debito primario nasce dall'inuguaglianza, ed allora l'acquiè lecito (n.1.), ovvero nasce dalla pena di un delitto alieno, e non è lecito (n.2.). E similmente si possono acquistare le robe del nemico per cagione di qualche debito secondario, che nasce in tempo della guerra, ed anche allora l' acquisto è permesso (n 3.).

Lib. III. Cap. XIV.

Mostra quì doversi ancor moderare ed abolire l' acquisto particolare degli uomini. Onde considera, dove la servitù è in uso, e dove non

è

è in uſo. Dove non è in uſo, afferma (n.9.), che ſia ottima coſa commutare i prigionieri, e ſia coſa ancor buona, e proſſima all' ottima il mandargli via a prezzo non ingiuſto. Dove poi la ſervitù è in uſo, afferma, che ivi riguardata la giuſtizia interna, un tal acquiſto è lecito in quanto che vien regolato e proporzionato colla quantità del debito o primario, o ſecondario (n.1). Quì eſamina molte coſe. 1. Qual ſia quella ſervitù. Ove ſoſtiene doverſi diſtinguere quei ſervi, i quali diventano ſervi della pena per una tal ſorta di mallevaria pubblica, e quegli altri, che diventan ſervi per proprio delitto. Onde diſtingue bene coſa ſia lecito di fare impunemente intorno a' ſervi per dritto delle Genti, e ciò che ſia lecito per dritto della natura (n. 2.). 2. Eſamina diligentemente coſa permette un tal dritto di ſervitù per ragione de' ſervi; e quì oſſerva, che la ſervitù non porta già ſeco il dritto della vita e della morte, ma piuttoſto una domeſtica giuriſdizione (n.3.); che riguardo alle pene minori biſogna aver dell' equità, ed uſar della clemenza (n.4.); che biſogna aver riguardo alla ſalute de' ſervi (n.5.); che biſogna preſtar a' ſervi gli alimenti (n.6.). Paſſa indi ad eſaminare due quiſtioni. 1. Se ſia lecito a colui, ch' è divenuto ſervo nella guerra giuſta, di fuggire (n. 7.). 2. Se i figli de' ſervi ſian tenuti a ſervire? La qual ultima quiſtione, il noſtro Autore la ſcioglie così. O i genitori eran divenuti ſervi, ed avean meritata la pena della morte per qualche loro proprio delitto, ed allora i figli di coſtoro ſon obbligati a ſervire (n.8.); ovvero

i

i genitori non avean commesso alcun delitto particolare, e son divenuti servi per la causa pubblica (*pro debito civitatis*), ed allora i figli, se già eran nati, son obbligati a servire ugualmente come i genitori: ma se non eran peranche nati, non possono essere altrimenti obbligati, che o dal consenso de' medesimi lor genitori, ovvero dalla prestazione, che loro si dà degli alimenti.

Lib. III. Cap. XV.

A ragione puranche della giustizia interna debbesi moderar l' acquisto universale, cioè l' acquisto della Sovranità, e del sommo impero (n.1.). Ma se il vincitore può esser altrimenti sicuro; è lodevol cosa l'astenersi di questo dritto sopra de' vinti per due cagioni. 1. Per l'umanità (n.2.) mischiando primieramente i vinti co' vincitori (n.3.), ovvero lasciando loro la Sovranità, di cui godevano (n.4.), o imponendo a' vinti una guarnigione (n.5.), o finalmente imponendo sopra de' vinti il peso del tributo, o simil cosa (n.6.). Dice poi, che è lodevol cosa l' astenersi da questo dritto a cagione dell' utilità: il che illustra con varj esempj (n.7. e 8.). Che se poi il vincitore non può esser sicuro, tuttavia si può moderare il Sommo Imperio (n.9.) in guisa che si può a' vinti lasciarne una parte (n 9), ovvero togliendosi a' vinti tutta la Sovranità, nondimeno si lasci loro salva la legislazione, e le loro consuetudini, e i loro magistrati (n.10.). E similmente si tempera il Sommo Impero acquistato, se non si toglie

a'

a' vinti l'uso dell'antica loro religione, se non dopo che saranno persuasi (n.11.). Ed in fine se acquistato il Sommo Impero, quasi dispotico, i vinti si trattino con clemenza, in guisa che le di loro utilità e vantaggj non siano disgiunti dalla utilità del vincitore (n.12.).

Lib. III. Cap. XVI.

L'acquisto, ovvero il possesso di quelle cose, che son prive di postliminio, e che dicesi acquisto stabile delle cose, debbesi moderare colla giustizia interna, anche se la causa della guerra sia *giusta*, del che si trattò nel Cap.VI. Che se poi una tal guerra fu ingiusta, poichè non fu differente da un latrocinio, debbesi tutto a quei restituire, a cui fu tolto (n.1.). Il che a lungo conferma cogli esempj (n.2.), e con varie quistioni, la prima delle quali è la seguente. Se tali cose rapite nella guerra saran pervenute a qualcheduno per via del commercio, può costui imputare il prezzo da se sborzato al padrone, a cui furon rapite (n.3.). Cerca in secondo luogo, se debbansi, siccome debbonsi restituir le cose al padrone, così i popoli, o le parti de' popoli restituir a coloro che avean avuto il Sommo Imperio sopra di loro, prima della guerra ingiusta; ovvero essendo liberi, se debbasi il Sommo Imperio restituir a loro stessi? (n.4.) Cerca in terzo luogo, in quanto spazio di tempo può estinguersi l'obbligazione di restituir la cosa rapita nella guerra ingiusta? (n.5.)

Finalmente considera, che se la guerra è dub-

dubbia, sarà cosa ottima, che i novelli possessori ricevano l'equivalente in denaro, e restituiscano agli antichi padroni le loro possessioni; e per lo contrario esser cosa più comoda per gli antichi padroni il ricevere in contanti ciò che loro spetta, anzi che ricuperare il loro (n.6).

Lib. III. Cap. XVII.

Viene quì a considerare lo stato di quei che nella guerra giusta sono Neutrali (*medii*); cioè considera quel che i belligeranti possono permettersi di dritto sopra di loro e delle loro robe, e per contrario quel che i neutrali posson fare a ragione de'popoli, che fan la guerra. Dice (n.1.) in primo luogo, che la sola estrema necessità può dare a' belligeranti dritto sopra le robe e'l territorio e le fortezze de' neutrali, e che nel caso della estrema necessità si deve distinguer la custodia, l' uso, l' abuso. Che se basta la custodia, doversi astener dall' uso; se basta l' uso, doversi astener dall' abuso; se sia necessario l' abuso, doversi nondimeno restituir il prezzo delle cose e delle robe. Porta (n.2.) de' molti esempj e de' precetti relativi a questa teoria. Passa poi a vedere quali siano i doveri de'neutrali riguardo a quei che fanno la guerra. Osserva, che i neutrali niente debbon fare di ciò, che può ledere la loro neutralità. Quindi dice (n.3.), che i neutrali non debbon influire per colui, che fa la guerra per una causa ingiusta, affinchè non diventi più forte. Aggiugne di più, che i neutrali non debbon far cosa, onde

ven-

vengano impediti e trattenuti i movimenti di colui che fa la guerra giuſta. Finalmente osserva, che ſe è dubbio per qual delle parti ſia la giuſtizia della guerra, i neutrali in queſto caſo debbono preſtare a tutte due le parti belligeranti ugualmente gli uffizj della umanità, cioè debbono eſſer pronti a dare il paſſaggio a chi lo cerca, ad accordare il *commeato* alle Truppe, a non ſoccorrere gli aſſediati. Prova queſte ſue teorie al ſolito con molti eſempj.

Lib. III. Cap. XVIII.

Si è finora oſſervato dal noſtro Autore ciò che ſia lecito nella guerra giuſta di fare, in virtù della pubblica autorità, e colle azioni pubbliche. Viene ora a vedere ciò che ſia lecito di fare a' privati privatamente in una ſimile guerra, riguardata puranche la giuſtizia interna. Il che conſidera il noſtro Autore *generalmente* e *ſpecialmente*. Generalmente conſidera ciò a ragione del dritto di Natura, delle Genti, del dritto Civile, della legge Evangelica (n.1.). Afferma, che ſecondo il preſcritto della diſciplina militare Romana, non era lecito ad un privato, che non foſſe ſoldato, di pugnar col nemico. E che per lo contrario, a ragione del dritto di Natura, e del dritto eſterno delle Genti, è lecito ad un privato di combattere ed azzuffarſi col nemico, il quale *nullus eſt*, giuſta il dritto delle Genti. Poichè ſiccome ſecondo queſto dritto è lecito a qualſivoglia perſona di occupare la roba nemica, così è lecito a chiunque di ammazzare il nemico. Aggiugne poi

poi, che, riguardato il dritto interno e di natura, ſia lecito ancora a chiunque di fare a pro della parte innocente nella guerra giuſta, ciò che crede poter a queſta giovare; e quindi di togliere al nemico ingiuſto anche la roba, come per pena della ſua contumacia.

Conſiderando poi ciò, che ſia lecito *ſpecialmente* ad un privato nella guerra giuſta, riflette, che il privato può agire in virtù di qualche comando generale, o ſenz'alcun comando. S'egli agiſce ſenza ordine, egli è ancor obbligato a riſarcire i danni (n.6.). Ma ſe agiſce in virtù di qualche ordine generale, allora ſi deve queſt'ordine all'intutto eſeguire (n.1.). Che ſe l'ordine non è generale, ma ſpeciale dato a quei che percepiſcono lo ſtipendio, o a quegli altri, che a ſue ſpeſe militano, ovvero a ſue ſpeſe amminiſtrano una parte della guerra: in queſto ſecondo caſo, egli afferma che in virtù della giuſtizia interna, è lecito di togliere al nemico il *poſſeſſo* di tutte le coſe, che poſſono fomentare la guerra, per cagione di ſicurezza, ma coll'obbligo di reſtituirle (n.2.). In ſecondo luogo dice di poterſi al nemico togliere il *dominio*, per compenſazione di ciò che debbeſi in virtù della guerra giuſta, o che la roba ſia della città nemica, o ſia de' privati tanto innocenti, quanto colpevoli. In terzo luogo afferma, che quei che combattono in virtù di un comando ſpeciale poſſono contrarre colla ſteſſa città, dalla quale ſon mandati contro il nemico, che la preda ſia corriſpondente alle loro ſpeſe, ed a' loro perigli (n.3.). In quarto luogo conſidera, che in virtù della carità cri-

cristiana quei, che combattono in virtù di un comando, ovvero commessa speciale, non debbono far bottino, il quale si scorga nuocer solamenne a quei che sono innocenti, ma non già al popolo nemico, al Principe, a' colpevoli (n.4).

La commessa può aver luogo o nella guerra privata semplicemente, ovvero nella guerra privata nata coll' occasione della guerra pubblica. Adduce alcuni esempj. 1. Se taluno sia caduto nelle mani de' nemici, e corra il pericolo o della vita, o della roba; in tale avvenimento è lecito di fare ciò ch' è permesso nel caso della difesa di se stesso. 2. Se taluno danneggiato notabilmente da' nemici, ottenga il dritto di risarcirsi il danno sulle robe nemiche. Il qual dritto deve temperarsi su la dottrina delle pignorazioni (n.5.).

Lib. III. Cap. XIX.

Si è finora considerata dal nostro Autore semplicemente la forma di far la guerra: segue or a considerare che cosa sia lecito, se nel tempo della guerra siasi antecedentemente promesso qualche cosa al nemico. Debbesi serbar fede al nemico? Tratta questo argomento quì generalmente. Nel Cap. XX. poi lo tratta specialmente. Considerata la cosa generalmente, fissa alcune regole certe, onde si scorge, che la parola data debbesi mantenere. 1. Ancorchè sia data a qualsivogliano nemici (n.1.). 2. Anche a' tiranni, ed a' pirati (n.2.). Quì riflette doversi mantener la parola sempre, e che non deve far peso, che quei

quei, i quali sono atrocemente scellerati, possono esser puniti da chiunque (n.3.), e che in conseguenza possono esser delusi in modo di pena; e molto meno che la parola siasi estorta per forza del timore, specialmente se questo timore *giusto* non sia stato incosso a colui, che ha promesso (n.4.). Colui, per esempio, che abbia promesso all' assassino, per liberare il suo amico, una somma; dev' effettuir la promessa. Che se la parola siasi data per timore *ingiusto*, ma corroborata col giuramento (n.5.), anche debbesi osservare.

3. Afferma doversi la parola mantenere anche a' *sudditi*, che han fatto guerra al di loro Principe (n.6.).

4. Ed ancora a' *sudditi alieni*, a' quali il Principe promise qualche cosa. Riflette, che il dominio eminente del Principe sopra la roba de' sudditi, non è ragione sufficiente da non osservar la parola (n.7), e specialmente se le convenzioni siano state col giuramento suggellate (n.8).

5. Debbesi ancora osservar la parola, che si è data ad un terzo, il quale si è interposto (n.9.).

6. Riflette, che ancor la parola debbesi osservare data a' sudditi; i quali han pattuito intorno alla mutazione dello Stato (n.10.).

7. Da vantaggio osserva, che non possono invalidarsi le promesse fatte nella guerra giusta e solenne, specialmente a fine di terminarla, contra voglia di colui, al quale si è promesso; ancorchè siasi promesso per forza del timore ingiusto (n.11.), che non è condannato dal dritto delle Genti (n.12.).

8. Aggiugne, che debbesi osservar la paro-

la, benchè sia stata data a' *perfidi*, e che son soliti di romper la fede (n.13.). Osserva nondimeno, che taluno non debbasi dir perfido, benchè manchi alla parola data, in due casi. 1. Se dall'altra parte non si adempie la condizione (n.14.). 2. Se opponga la compensazione (n. 15.), la quale può nascere o d'altro contratto (n.6.), o dal danno dato (n.17.), o dalla pena (n.18.).

Finalmente dimostra praticamente come queste regole possono aver luogo nella guerra (n.19).

Lib. III. Cap. XX.

Prosegue il nostro Autore a trattare della *fede* tra i nemici. La qual dice (n.1.), che può esser o *espressa*, o *tacita* (della tacita tratta nel Cap. 24.). La fede poi espressa o è *pubblica*, o *privata* (della *privata* tratta nel cap.23.). La pubblica è del Sovrano, o delle *Podestà minori* (delle podestà minori tratta nel cap. 22.). Colla fede o parola del Principe stesso o si termina la guerra, o si sospende colla tregua (della tregua tratta nel cap. 21.). Tratta quì della fede o parola pubblica espressa del Sovrano, colla quale si vuol terminare la guerra. Riguardo alle cose, che danno termine alla guerra, egli dice potersi riguardare o le *principali*, o le *meno principali*, che sono gli accessorj de' patti pubblici (de' quali tratta in questo capitolo dal num. 52. sino al 60.). Chiama cose *principali* quelle, che terminano la guerra o coll'*atto stesso*, ovvero col *consenso* relativo (di questo tratta nel n. 42. e seg.). Le cose principali, che dan

dan termine alla guerra coll'*atto* proprio, sono le stesse *pubbliche convenzioni*. Per ragion delle quali egli tratta quì di molte cose. I. Tratta di quei che possono fare queste convenzioni, come sono le Podestà somme (n.2.), come sono i Re indipendenti, ed il Popolo, o la maggior parte del popolo (n.4.). Riguardo a' Re riflette, che non posson ciò fare i Re minori, o i prigionieri (n.2.), ovvero gli esuli (n.3.), i quali non hanno il dritto di poter convenire. II. Tratta in secondo luogo delle cose, che son soggette a queste convenzioni pubbliche; ed afferma (n.5.), che il Re usufruttuario non può affatto alienare, nè il regno, nè una picciola sua parte; ma volendolo alienare intieramente, è necessario il consenso del popolo, e volendolo alienare in parte, è necessario il consenso di tutto il popolo, e di quella parte, che vuol alienarsi. Afferma poi, che un Re, il quale ha un regno patrimoniale, può benissimo alienarlo intieramente: ma può darsi un caso, che non possa alienarne una parte, se mai abbialo ricevuto in proprietà sotto questa legge fondamentale. Viene a rifletter poi come dalla promessa, o fede, o convenzione del Re, vengano obbligati il popolo, ed i successori (n.6.). Riflette da vantaggio che cosa possano convenire i Re in tempo di guerra sopra la roba de' particolari, quando si addossano il peso del risarcimento del danno. Ove nota, che il danno si deve risarcire a' sudditi, benchè le robe siansi perdute in guerra (n 8.), e benchè i cittadini avessero possedute quelle robe per dritto delle Genti (n.9.). Nota in se-
 con-

condo luogo (n. 10.), che spetta insieme al Re, ed a' sudditi, la ispezione, che le robe de' privati non si concedano al nemico, se non per l' utile pubblico ; appunto come spetta allo Stato insieme ed a' particolari la ispezione di risarcire il danno.

III. Tratta in terzo luogo della maniera d' interpretar giustamente le condizioni della pace. Stabilisce questa massima generale, che *le cose favorevoli debbano intendersi nel senso largo, le cose odiose debbono interpetrarsi nel senso più stretto, che sia possibile*. Dalle quali massime deduce moltissime conseguenze. 1. Nel dubbio si deve credere aver le Somme Podestà convenuto, che le cose restassero nello stesso stato (n. 1[illegible].). 2. Se mai sarà convenuto, che le cose si rimettano nello stato, nel quale si trovavano prima della guerra, debbesi prender la norma dall' ultimo possesso prima della guerra. 3. Se in tempo della guerra qualche popolo, o persona libera, siasi sottoposta liberamente ad una delle due Potenze belligeranti, non si accorda poi la restituzione (n. 14). 4. Che il danno fatto in guerra si stima senza dubbio condonato (n. 15.). 5. I debiti, che cominciarono a doversi a' privati nel tempo della guerra, non si stimano condonati (n. 16.). 6. Si debbono stimare condonate le pene dovute pubblicamente prima della guerra (n. 17.). 7. Debbesi ancora stimar condonato il dritto che aveano i privati alla pena (n. 18.). 8. Debbesi stimar facilmente condonato quel dritto, che era controverso prima della guerra, benchè pubblicamente si sosteneva (n. 19.). 9. Debbonsi restituire le robe, prese dopo fatta la pace (n.

(n.20.). 10. Debbonsi interpetrare nel senso largo i patti, che han per oggetto la restituzione di quelle cose, che si son prese in guerra (n.21.). 11. Quando si concedono ad alcuno le sue robe in virtù della pace, debbesi giudicare, che se gli siano conceduti ancora i frutti da quel tempo, che si è fatta la pace, non prima (n.22.). 12. I nomi delle regioni si debbono intendere dall' uso presente (n.23.). 13. Quante volte la convenzione presente si rapporta ad un patto antecedente, o più antico, tante volte si debbono stimare replicate le qualità, o condizioni espresse nell' antecedente trattato (n.24.). 14. Si deve stimar come se avesse fatto il suo dovere, colui che volle, e mostrò di adempirlo, se mai altri colpò che non si venisse all'adempimento (n.25.). 15. Che non si ammette la purgazione della mora, se non sia stata d'impedimento qualche necessità improvvisa (n.26.). 16. Che nel dubbio debbesi dar luogo all' interpetrazione contra di colui, che ha profferito le condizioni (n.27.). A ragione poi delle medesime pubbliche convenzioni discende a considerare (n.27.). IV. In quarto luogo, quando la *pace debbasi dire di essersi rotta*. Il che riflette poter avvenire in tre modi. Quando si controviene *a tutto ciò, che porta seco ogni pace* (n.28.), cioè quando si fa della nuova violenza da quelli, che sono *socj* (n.29.), o da quei che son *sudditi*, i quali o guerreggiano da se (n.30.), ovvero si assoldano con altri, che fan la guerra (n.31.), o da quei, che costituiscono tutto il corpo dello Stato (n.32.), da' sudditi (n.32.), da' socj (n.33). 2. Quando

do si contravviene a ciò, che si è stabilito *chiaramente negli articoli della pace* (n.34.). Il perchè dà luogo alle seguenti osservazioni. 1. Che non ci ha differenza tra gli articoli di maggior momento, e quei che sono di minor momento (n.35.). 2. Che gli articoli minori della pace non debbonsi specialmente violare allora, che son corroborati con qualche pena (n.36). 3. Che non debbesi giudicar violata la pace, se la necessità abbia resa impossibile la esecuzione di alcuni articoli (n.37.). 4. Che colui, che resta offeso colla violazione degli articoli della pace, resta nondimeno in libertà di osservare la pace stessa (n.38.). 3. Considera finalmente che si deve creder violata e rotta la pace, *se si fa cosa contro l'amicizia* (n.39.). Osserva quì (n.40.) cosa sia l'amicizia, e come si può contro l'amicizia operare; indi (n.41.), se sia contro l'amicizia la demigrazione de'sudditi di un dominio nell'altro. Riflette, che l'amicizia non soffre de'nuovi torti, fatti immediatamente alla persona, con cui si è fatta la pace; ma non già alle persone congiunte, o suddite, purchè però questi torti non sian fatti a costoro per quel rapporto. Aggiugne, che le demigrazioni non sono contro l'amicizia: perchè la libertà di passare da un luogo in un altro, è naturale, ed è degna di esser favorita.

Fin quì ha mostrato il nostro Autore, come *le cose principali* danno termine alla guerra per se medesime. Passa quindi a considerare, come possono le medesime cose principali terminarla *col consenso* riposto in mano di altri. Il che può farsi in tre modi. 1. Colla *sorte*, quando si trat-

ta

tà di cosà, sopra di cui abbiamo un dominio pieno ed assoluto (n.42.). 2. Colla *battaglia* appuntata fra pochi, ove riflette, che questa battaglia o duello sia lecito per dritto delle Genti; e che un tal duello possa obbligar il popolo allora solamente, che il regno è patrimoniale (n.44), e che debbansi in tali battaglie particolari credersi vinti quei, che moriron tutti, o che tutti si diedero alla fuga (n.45.). 3. Colla *pronunciazione dell' arbitro* (n.46.). Stabilisce, che gli arbitri sono di due sorti, cioè sono *meri conciliatori*, ovvero *son tali, al di cui arbitrio i prigionieri permutano la di loro sorte*. Intorno a' primi riflette, che possono esser destinati come meri Giudici, ovvero con qualche maggior podestà (n.47.), e che siffatti arbitri possano, e debbano pronunciare il di loro sentimento intorno al negozio principale, e non già intorno al possesso (n.48.). Intorno a quelli, che son costituiti da' prigionieri, come arbitri dispòtici della lor sorte, osserva, che la dedizione essendo *pura*, rende suddito colui, che si arrende (n.49.); e che colui, in mano del quale si fa, diventa arbitro sommo (n.50.). Osserva poi, che la *dedizione* essendo *condizionata*, può aver per oggetto l' utile di ciascuno, o dell' intiera università del popolo (n.51.).

Viene quindi a considerare le *cose meno principali*, che possono influire a dar termine alla guerra. Le quali cose meno principali sono le accessioni, o gli aggiunti, che servono a convalidare i patti. E queste sono 1. gli *ostaggj*. 2. I *pegni*. Riguardo agli ostaggj riflette 1. Chi può e deve darsi in ostaggio (n.52.). 2. Qual

 sia

sia il dritto del Principe su gli ostaggj (n.53). 3. Se sia lecito all'ostaggio di fuggire (n.54.). 4.Se l'ostaggio possa giustamente ritenersi per altra causa; ove dice, che debbasi dar luogo alla interpetrazione stretta, essendo la cosa per se odiosa (n.55.). 5. Se l'ostaggio resti libero, dopo la morte di colui, per cui vien dato in ostaggio (n 56.). Se debbasi ritener l'ostaggio dopo la morte del Re, che lo ha dato (n.57). 6. Se l'ostaggio sia obbligato principalmente, e se un altro sia tenuto a ciò che fa una persona aliena (n.58.). Riguardo poi a' pegni riflette a due cose. 1. All'obbligazione (n.59.). 2. Al dritto del riscatto (n.60.).

Lib. III. Cap. XXI.

La parola pubblica delle Somme Podestà sospende alcune volte la guerra, per qualche tempo, affine di rinnovarla poi. La guerra si può sospendere in tre modi. 1. Colla *Tregua*. 2. Col *Commeato*, *Salvocondotto*, o *Passaporto*. 3. Col *riscatto de' prigionieri*.

Riguardo alla tregua espone la sua essenza, la sua etimologia, gli effetti. Definisce primieramente la *Tregua*, e dice essere una *convenzione*, *per cui durante ancora la guerra*, *debbono i guerreggianti astenersi dagli atti ostili*, *o di guerra* (n.1.). Passa poi ad esporre l'origine della voce, e dice, che la *Tregua* fu detta in latino *induciæ*, *quasi inde oitiæ*, perchè di là in poi *otium sit*, si dà riposo alle armi, cioè si sospendono (n.2). Finalmente viene ad esporre gli effetti della Tregua, e dice 1. Che spirata la tregua, non

non sia necessario d'intimar nuovamente la guerra (n.3.); ove osserva, che il tempo debbesi computare da momento a momento (n.4.), e debbesi ancora rinchiudere il termine designato, quando la tregua si è data designatamente (n. 4.). 2. Che la tregua comincia ad obbligare subito dopo conchiuso il contratto, e subito, che un tal contratto è pervenuto alla notizia di tutti (n.5.). 3. Che mentre la tregua ancor dura sono illecite naturalmente tutte le azioni ostili, e da guerra, tanto contro la persona, quanto la roba de' nemici; e che per contrario sia lecito di andare di là, e di qua, ma con quell' apparecchio, che non port' alcun periglio (n. 6). Che sia lecito innoltre di ritornare coll'esercito, ristorar le mura, far nuove leve di soldati (n.7.). Che non sia lecito, corrotte le guarnigioni nemiche, di assaltare ed occupare le piazze, che quelle occupavano; e che non sia lecito a' sudditi di disertare al nemico in tempo di tregua (n.8.). Che non abbia dritto di ritornare (n 9.) colui, che impedito da forza maggiore, si trova puranche tra' confini del nemico, poichè la tregua è terminata (n.9.). Che per la clausola particolare della tregua, non si può niente immutare (n.10.), se la medesima tregua sia stata conceduta ad un sol atto, come per seppellire i morti nella guerra. Che accordata la tregua a que'che sono nell'assedio, non possono quindi gli assediati (n.10.) ricevere degli ajuti, e de' viveri, o altro.

Che se la tregua non si è mantenuta intiera fino al tempo prescritto, ma si è rotta, o violata da una delle parti, resta in libertà della

par-

parte offesa di venire alle armi anche senza nuova intimazione (n.11.). Che se la parte offesa dimanda la pena apposta al caso della violazione, ed il violatore è pronto a soddisfarla, non si ha dritto di venire alle armi prima del termine alla tregua prescritto (n.12.). Che le azioni, o fatti privati non rompono la tregua, se non sono approvati dal Principe, o dallo Stato, che fa la guerra (n.13.).

Dopo di aver trattato della tregua, viene quindi al *Commeato*, o *Salvocondotto*; il quale poichè è un *Privilegio* (ne spiega la natura nel n.14.). E poichè i privilegj debbonsi interpetrar nel senso largo, perciò viene a fissar le seguenti teorie. 1. Che se siasi accordato il dritto di commeato a' *soldati* in genere, debbesi estendere ancora a' sommi Duci (n.15.). Che quando si è accordato il dritto di poter venire semplicemente, nello stesso privilegio s' intende rinchiuso il dritto di ritornare, benchè non sia espresso; perchè altrimente il primo beneficio sarebbe inutile (n.16.). Che debbesi stimar rinchiuso il dritto di portare uno, o due servi, quando colui, che ha ottenuto il commeato, non può farne uso, senza questo accompagnamento (n.17.). Che nel dritto del commeato si debbono credere comprese quelle cose, che son solite a portarsi nel viaggio (n.18.). Che per lo nome espresso di *compagni* non debbonsi intendere quegli, la di cui causa è molto più odiosa, che quella di colui, cui viene accordato un tal dritto di commeato (n.19.). Che il dritto di commeato non si estingua colla morte del concedente (n.20.). Che se al privilegio siasi appo-

sta

sta questa condizione, *per quanto tempo mi piacerà*, il beneficio dura, benchè non sia intervenuto un nuovo consenso (n.21). Che la sicurezza del commeato debbesi ancora fuori del territorio del concedente: poichè la guerra non è soltanto dentro del territorio, ma in ogni luogo (n.22.).

Finalmente viene a parlare del riscatto de' *prigionieri*, che dice maggiormente convenire a' guerreggianti, se sian Cristiani (n.23.). Riguardo al riscatto propone le seguenti quistioni. 1. Se possa il riscatto, come presso de' Romani, vietarsi con legge (n.24.). 2. Se il dritto sopra un prigioniero possa cedersi ad un altro (n.25.). 3. Se un prigioniero riscattato, ed incappato nuovamente, debba di bel nuovo pagar il suo riscatto (n.26.). Se la convenzione del riscatto possa rescindersi, se viene a sapersi, che il prigioniere sia più ricco (n.27.). Se il conquistatore abbia acquistato, oltre della persona, tutti i beni del prigioniere (n.28). Se l'erede debba pagare il prezzo del riscatto convenuto, ma non pagato prima della morte del prigioniere (n.29.). Se debba un prigioniere ritornare nel carcere, essendo stato liberato sulla condizione, ch'egli avrebbe dovuto proccurare la dimissione di un altro prigioniere, il quale se ne sia morto prima, che colui abbia potuto maneggiarsi per la sua dimissione (n.30).

Lib. III. Cap. XXII.

Passa il nostro Autore a trattar quì delle convenzioni espresse tra le Podestà *minori*, o *subal-*

balterne (n.1.). Delle quali tratta generalmente e specialmente. Per lo primo rapporto considera, che un Generale, ovvero un Comandante può obbligar 1. se stesso, 2. il suo Sovrano, 3. le persone a se subordinate, o inferiori.

E primieramente riflette, che un Comandante può colla sua convenzione obbligar la somma Podestà, il Principe, lo Stato, in quattro modi. 1. Facendo ciò, che probabilmente si giudica contenersi nel suo carico (n. 2.). 2. Ovvero facendo più in là del carico, mercè di un mandato speciale noto pubblicamente, o soltanto a quei, con cui si tratta (n.2.).3. Può la Podestà minore far cosa, che non obblighi antecedentemente il Principe; ma dia occasione di obbligarlo conseguentemente, cioè con aver per fermo ciò che la Podestà subalterna ha fatto, o sia colla *ratiabizione* espressa, o tacita (n. 3.), ovvero col fatto stesso: non permettendo la giustizia, che si ritenga il comodo, che proviene dal contratto, senza che il contratto sia valido. Perchè nessuno deve farsi più ricco coll'altrui danno. 4. Alle volte ancora la Podestà minore può obbligar la maggiore, facendo contro le commesse arcane della Maggior Podestà, purchè però le convenzioni contrarie al carico, siano comprese nell'atmosfera del carico pubblico, che sostiene. Per le quali convenzioni vengono tenuti i Principi, od i suoi Ministri (n.4.), ed ancor l'altra parte (n.5.).

Viene poi a trattar specialmente delle convenzioni fatte dalle Podestà minori, e stabilisce le regole seguenti. 1. Non appartiene a' Duci di transigere intorno alle cause, ovvero alle con-

conſeguenze della guerra (n.7.). 2. Appartiene a' Duci non tanto primi, che ſecondi (n.8.) di accordar la tregua. 3. Non appartiene a' Duci di accordar gli uomini, gl'imperj, li territorj già occupati colla guerra; benchè poſſano accordar quelle coſe, che non ancora hanno occupate (n.9.). 4. Dice, che l' interpetrazione di queſte tali convenzioni debba eſſer riſtretta (n.10). Dalla quale ultima poſizione deduce tre conſeguenze. 1. Colui, che vien ad arrenderſi in mano della Podeſtà minore puramente e ſenza condizione, debbeſi giudicare a ragion dell' arbitrio del vincitore, del Re, del popolo (n.11.). 2. Aggiuntaſi la cautela, *ſe il popolo conſentirà*, il Duce non è obbligato a cos'alcuna, ſe prima non ſarà ſeguita la *ratiabizione*, o *confirma*. Senonchè vien obbligato a reſtituire ciò, per cui è divenuto più ricco (n.12.). Quei che promiſero di dar in mano al nemico la *piazza*; poſſono mandar via la guarnigione (n.13.).

Lib. III. Cap. XXIII.

Le convenzioni tra i nemici non ſolamente poſſono eſſer *pubbliche*, ma *private*. Intorno alle convenzioni private il noſtro Autore riflette tre coſe. 1. Le perſone, 2. La forza, e gli effetti della obbligazione. 3. L' interpetrazione.

A riguardo delle perſone dimoſtra (n.1.), che i privati, o che ſien ſoldati, o che no, reſtano al nemico obbligati, dopo la convenzione. Aggiugne, che l' obbligazione naſce ancora dalla parola, che un privato dà ad un ladrone, ovvero ad un pirata: riflette, che la parola data al la-

ladro non obbliga, se sia preceduto un timore ingiusto, ma obbliga se sia corroborata col giuramento (n.2.). Passa innanzi a riflettere, che un minore (benchè per dritto Civile non sia obbligato) per dritto delle Genti resti obbligato, quando è in tale stato, che comprenda l' azione, che fa (n.3.). Finalmente a riguardo della persone considera, che l'obbligazione contratta per una convenzione erronea, non vaglia niente, e che l'errore dà dritto di ricedere dal contratto, specialmente se l'errore abbia avuto nella mente di chi promette, forza di condizione (n.4.).

Riguardo poi alla forza, ed agli effetti di queste convenzioni private cerca in primo luogo (n.5.) fin dove si estenda la podestà de' privati. Il perchè viene a sciogliere molti casi particolari. 1. Se il privato prigioniero abbia promesso di ritornar nelle carceri (n.6.). 2. di non ritornar in un certo luogo (n.7.). 3. di non militare contro colui, che lo ha nelle sue forze (n.7.). 4. Se abbia promesso di non voler fuggire (n.8.). 5. di non volersi arrendere in mano di altri (n.9.).

Chiede poi se le Somme Podestà possano, e debbano costringere i privati a prestar ciò che han promesso, se saranno negligenti nell'adempimento della parola data (n.10.).

Finalmente viene a proporre delle regole, che debbon servire di norma per interpetrare sì fatte convenzioni de' privati col nemico. 1. Che non debbesi senza ragione abbandonare la proprietà delle parole (n.11.). 2. Che nel dubbio debbasi anzi dar luogo alla interpetrazio-

ne,

ne, che sia contraria a colui, che diede la legge (n.11.).

Dalle quali regole proposte viene a decidere alcune quistioni. 1. Come debbano intendersi le voci della *vita*, delle *vesti*, della *venuta*, dell'*ajuto* (n. 12.). 2. Come debbesi creder alcuno ritornato al nemico (n.13.). 3. Come debbesi intender il *giusto soccorso* ne' patti della resa (n.14.). 4. Come debbesi intender ciò che appartiene alla esecuzione (n.15.). 5. Che gli ostaggj essendo un accessorio della convenzione principale, nel dubbio, non si debbono avere, che per una mera accessione; benchè non ripugni, che l'obbligazione sia fatta disgiuntivamente, cioè o che si faccia ciò che si è promesso, o che altrimente si ritengono gli ostaggj.

Lib. III. Cap. XXIV.

Le convenzioni tra i nemici non solo possono esser *espresse*, ma eziandio possono esser *tacite*. La ragione si è, che il consenso in qualunque maniera indicato, ed accettato, ha la forza di trasferir il dritto. Osserva, che non solamente le parole, e le lettere son segni del consenso; ma benanche molte altre cose, o qualità di cose (n.1.). I quali segni o sono per lor natura inerenti alla stessa azione, che si fa, ovvero son certi segni muti, che significano per consuetudine, e per abito.

Mostra in primo luogo come tacitamente si può convenire con alcuni segni, che sono inerenti all'azione stessa. 1. Colui che viene da' nemici, o dagli *esterni*, per abbandonarsi alla pro-

protezione di un altro popolo, o di un altro Re, tacitamente si obbliga di non far cosa contro quello Stato, presso il quale domanda la sua sicurezza (n.2.). 2. Colui che domanda di abboccarsi col nemico, tacitamente promette, che un tal abboccamento sia innocente, e non dannoso a' collocutori (n.3.). 3. Riflette, che quella volontà tacita non debbesi estender tant' oltre. Poichè non debbesi credere un tradimento il promover le sue forze, mentre si cerca sotto il pretesto dell' abboccamento di frastornare il nemico dal consiglio della guerra. Basta solo, che l' abboccamento non sia nocivo a' collocutori (n.4.).

Tratta poi de' segni muti significativi, pei quali tacitamente può taluno restar obbligato. 1. Le bende, ed i rami delle olive, la erezion delle picche, gli scudi sopraimposti al capo sono segni di resa, e perciò obbligano a deporre le armi. Oggi le bandiere bianche son un segno tacito della dimanda dell' abboccamento; ed obbligano ugualmente, come se fosse stato chiesto a viva voce (n.1.). 2. La promessa fatta da' Duci debbesi giudicare di essere stata tacitamente approvata dal popolo, se l' atto fu cognito (n.6). 3. Debbesi giudicar condonata la pena, se sia sopraggiunto un fatto tale, che mostri dell'amicizia, ovvero additi una opinione grande dell' altrui merito, in guisa che si debba condonar al merito, tutto l' antecedente (n.7.).

Lib.

Chiude il noſtro Autore la ſua grande opera con alcuni avvertimenti, che han per oggetto la Pace de' popoli, e con un voto grande, che ha per oggetto la virtù de' Principi.

Gli avvertimenti ſi aggirano intorno alla *Fede*, o *parola data*, ed intorno alla *Pace*. Dice, che la coſtanza nel preſtar la parola è una virtù grande, per cui ſoſſiſte ogni ſocietà, finanche quella di tutto il genere umano. Afferma, che tutti debbono eſſer fedeli, ma ſpecialmente i ſommi Principi per due ragioni, cioè per la *Coſcienza*, e per la *Fama* (n.1.).

Paſſa poi a raccomandar la *Pace*, e ciò tanto in tempo della *Guerra*, che dopo la *Guerra*. In tempo della guerra ſi dee aver per oggetto la pace (n.2.), in guiſa che ſe poſſa ottenerſi ſicuramente, debbeſi ancora proccurare colla condonazione de' misfatti, e de' danni, e delle ſpeſe (n.3.). Conſidera da vantaggio, che in tempo della guerra debbeſi badare ad ottenere la pace per l'utile di quei, che *ſono più deboli*, poichè non è ſenza periglio il contraſtar lungo tempo coi prepotenti (n.4.). Dice poi, che la pace accordata, ſpeſſo è utile a quei, che ſono più forti; poichè quando lo Stato è ſicuro, quei che accordan la pace, reſtano ſempre più riſpettati, ed onorati, ed è migliore, e più ſicura la pace, che la vittoria, che ſi ſpera. Afferma finalmente che debbeſi far la pace in tempo della guerra tra coloro, che ſono uguali di forze; perchè mentre ciaſcuno confida nelle forze ſue (n.6.) può la pace

 op-

opportunamente conchiuderſi col minor danno.

Ma gli avvertimenti del noſtro Autore tendono alla pace ancora, che deve farſi dopo la guerra; e dice, che non ſolo debbeſi evitare a tutto potere la *perfidia*, ma eziandio tutto ciò, che può innaſprire gli animi (n.7.).

Chiude il capitolo con un voto grande. Egli deſidera, che queſti tali avvertimenti ſiano ſcolpiti nell'animo, e nel cuore de' ſommi Principi Criſtiani, i quali abbiano da badare, che ſon Miniſtri del ſommo Iddio nel governare gli uomini, che ſono a Dio cariſſimi (n.8.).

IL FINE.

Lettera del Ch. Consiglier Mattei all' Autore.

AMICO RIVERITO

VOi m' avete mandato un figlio, come diceano i Latini, ancora *sanguinolento*: ve lo rimando, e vi ringrazio dell' anticipazione del piacer, che mi avete fatto provare co' fogli non ancor pubblicati. Alle vostre produzioni può convenir la sentenza antica:

Nisi utile est quod agimus, stulta est gloria.

La vostra gloria dunque non è mai stolta, perchè voi ignorando il dolce diverso dall' utile, o unite l' uno all' altro, o preferite l' utile, quando riesca difficile l' unione. Grozio non è libro per tutti: voi lo rendete a tutti adattato, onde non sia più un tesoro nascosto. Fin quì voi siete un traduttore, o un compendiatore utilissimo: ma tutto è vostro poi quel che si legge ne' preliminari. La difesa della grande opera Groziana, il vero prospetto del suo sistema, ci mostrano una penetrazione, un criterio, che fa gloria non meno al difeso, che al difensore. Avete colto forse voi solo nel segno rispetto alla dolcezza, o asprezza delle pene. C' è quì forse una parte di mio amor proprio: ma non posso tollerare tanti fanatici, anche nell' ordine della Magistratura, i quali senza voler mai capire lo stato della quistione van gridando a favore dell' asprezza delle antiche leggi, quando essi poi giudicando non ne osservano alcuna, e desiderano le leggi rigide solamente per poterle essi poi dispoticamente ammollire.

Mi lusingava poi, che nelle presenti circostanze mie tumultuose, nelle quali per l'imminente ritorno de' nostri amabilissimi Sovrani nell' atto che scrivo, e stampo elogj per le pubbliche feste, preparo una moltitudine di cavalli per le poste, avessi potuto trovar qualche soccorso nel vostro libro, e son restato deluso. S'era un zibaldone forense la cosa andava diversamente. Il Consiglier Krebs scrisse due tomi *de lapide, & ligno*. Credereste di ritrovar le quistioni attinenti alle miniere, ed a' boschi? Questo è l'oggetto principale: ma poi v'è tutto: la casa è di pietra, o di legno; dunque si parli della casa, e vi sono financo le controversie delle pigioni. Decisioni per fabbricatori, decisioni pe' carrozzieri. C'è ancora un paragrafo con questo titolo *de usu flagrorum in re venerea*, e sapete dove? sotto il titolo *delle tavole del letto, che son di legno*. Che belli libri! Ora vedete, se nel dritto della pace non v'entravano gli elogj nell' allegrezza di un trionfo pacifico, e se nel dritto della guerra non entravano i cavalli! maledetta la vostra precisione!

Aspetto il secondo tomo, il quale mi giungerà in tempi più tranquilli, e con probabilità nelle ferie di Maggio. Mi sarà tanto più grato quanto promettete nella prefazione di eseguire i comandi dativi dal Signor Generale Acton. Se voi eseguite colla stessa felicità, con cui egli comanda, il secondo tomo sarà più bello del primo, ed avremo un'opera per ogni parte compita. Proseguite con coraggio, perchè sotto la protezione di sì gran Ministro le vostre fatiche non resteranno certamente senza mer-

mercede. Ma già il nitrito de' cavalli mi chiama altrove. Conservatevi, addio.

Di casa 29. Aprile 1791.

Vostro divotiss. Serv. vero ed amico
Saverio Mattei.

TAVOLA

DE' LIBRI E DE' CAPITOLI

LIB. I.

Ove si tratta dell' origine del Dritto, e della Guerra, e delle loro differenti specie; come ancora dell' estensione del potere de' Sovrani.

LIB. II.

Ove in trattando della Guerra, si spiega la natura, e l'estensione de' Dritti tanto pubblici, che particolari, di cui la violazione autorizza a prendere le armi.

LIB. III.

Ove si tratta di tutto ciò, che riguarda il corso della Guerra, e de' Trattati di Pace, che vi metton fine.

Cap.

U.J.Doct.D. Nicolaus Valletta in hac Regia Studiorum Universitate Professor revideat Autographum enunciati Operis, cui se subscribat ad finem revidendi ante publicationem, num exemplaria imprimenda concordent ad formam Regalium Ordinum, & in scriptis referat, potissimum si quidquam in eo occurrat, quod Regiis Juribus, bonisque moribus adversetur: Ac pro executione Regalium Ordinum idem Revisor cum sua Relatione ad nos directe transmittat etiam Autographum ad finem &c. Dat Neap. die 5. *mensis Februarii* 1791.

FR. ALB. ARCHIEP REGINUS C.M.

S. R. M.

QUest'opera contiene una chiara, e giudiziosa analisi degl'immortali Libri del *Dritto della Guerra, e della Pace* di Ugone Grozio, meritamente chiamato il padre di questa rinata scienza, e la traduzione di un Saggio sul Diritto Publico del Cancelliere d'Aghesò, uno dei più illustri Genj del nostro secolo. All'Autore ben noto nella Republica delle Lettere per li suoi felici talenti, si dee saper grato, perchè lungi da certa falsa idea di Sapienza, che a dì nostri ha corrotti i costumi, è tuttogiorno occupato ad utili cose: e se non è utile quel che si fa, la gloria non può mai esser vera. E perchè in quest'opera son salvi i Sacri Diritti della Maestà, stimo poterfene permettere la stampa. Napoli a dì 4. Aprile 1791.

Nicola Valletta.

Die 19. mensis Aprilis 1791. Neap.

Viso rescripto S. R. M. sub die 17. *currentis mensis, & anni, ac relatione Rev. Dom. D. Nicolai Valletta; de commissione Rev. Regii Capellani Majoris, ordine præfatæ Regalis Majestatis: Regalis Camera S. Claræ providet, decernit, atque mandat, quod imprimatur cum inserta forma præsentis supplicis libelli, ac approbationis dicti Revisoris. Verum non publicetur, nisi per ipsum Revisorem, facta iterum revisione, affirmetur, quod concordat, servata forma Regalium Ordinum, ac etiam in publicatione servetur Regia Pragmat. Hoc suum &c.*

PATRITIUS. TARGIANI.

Vidit FISCUS R.C.

Reg. Pascale.

Ill. Marchio Citus Præf. S.R.C. & cæteri Ill. Aularum Præfecti, tempore subscriptionis impediti.

SAGGIO

DI UNA INSTITUZIONE

AL DRITTO PUBBLICO

DI

Mr IL CANCELLIER D'AGHESSO'.

TRADUZIONE DAL FRANCESE.

A S. E.

D. GIUSEPPA MONCADA IN ALLIATA

PRINCIPESSA DI VILLAFRANCA.

LA fama, Eccellentiſſima Signora, fa ſempre minore impreſſione nell'animo degli uomini, che non fa la virtù ſteſſa, riguardata ed ammirata da vicino, e quaſi nella propria ſorgente. Prima che io aveſſi avuto la fortuna e l'ono-

re di osſequiarla, e di fare la pregevole conoſcenza di una Dama così nobile ed illuſtre, come Voi; io era molto prevenuto a riguardo de' rari meriti voſtri, e delle ſingolari voſtre virtù, che fanno l'origine della voſtra fama, la baſe della voſtra gloria. Ma perchè ſpeſſo vengono gli uomini ſedotti, ed ingannati nelle lor opinioni; e ſpeſſo la fama può eſſere appoggiata a motivi falſi, o equivoci, o apparentemente lodevoli: quindi è, che molto prevenuto a voſtro riguardo, per l'autorità di coloro, che ſpargevano le dovute lodi a' ſingolari meriti voſtri, non poteva tuttavia dichiararmene all'intutto perſuaſo, e convinto.

Poichè potei fortunatamente aver l'adito onorato nella voſtra caſa; io non potei all'aſpetto di tanta bontà ed oneſtà di coſtumi, che riſplendevano dapertutto nelle voſtre azioni, non convincermi, che la fama foſſe forſe minore del ſingolare merito voſtro. In poche ore io fui ſorpreſo a vedere la Donna più ſavia, e più gentile gareggiare nella voſtra perſona con la Dama la più virtuoſa, e la più oneſta; la

Don-

Donna più tenera all' amore de' proprj figli contendere con la Dama, che non ama ne' figli suoi, che l' educazione la più severa, e la più perfetta. Notai diligentemente, che Voi eravate non meno sensibile alla rara, e genuina bellezza del figlio, che alla sua innocenza, ed a' fortunati germi di solida virtù e di sapere, innestatigli prematuramente nell' animo, da un Mentore il più polito ed umano, il più savio ed il più dotto. E per non tacervi tutto ciò, che io riflettei nella felice occasione, che venni ad ammirare il fanciullo più bello, che abbia mai visto, cioè il vostro giudizioso Principino, che nell' età più tenera, in mezzo ad una corona di Saggj, così bene ragionava e dissertava su le cose alla Geografia appartenenti ed alla Storia: io debbo dirvi, che mi sembrava nella vostra persona rivedere con sorpresa risorto il genio della immortal figlia di Scipione, degna Madre de' Gracchi, che non faceva pompa colle altre Dame, che l' onoravano in casa, della preziosa suppellettile, onde abbondevolmente risplendeva; ma si faceva gloria de' figli ben formati, ed educati, come di tante preziose gioje,

che

che facevano insieme il suo ornamento, e la sua felicità, ed il forte sostegno della sua troppo nobile Famiglia. Oh piacevole rimembranza de' tempi andati! Oh felici, e ben rare occasioni, in cui si può il cambiato mondo rassembrar coll' antico! Oh natura sempre feconda, che a te stessa costante nel perpetuo giro de' tuoi cambiamenti, rinnovi di tratto in tratto sulla terra la bella forma dell' estinta virtù!

Non sia dunque meraviglia, Eccellentissima Signora, perchè io penetrato vivamente dal vostro raro merito personale, ne sia divenuto subito un sincero adoratore, e poi un encomiatore benanche. Quindi è, che avendo meco stesso esaminato i vostri piacevoli e benigni costumi, la rara onestà, e grandezza del vostro animo, il vostro parlar accorto, e saggio, le forze finalmente dell' ingegno, colle quali superate di gran lunga le doti comuni ed ordinarie del vostro sesso; ho voluto, come a vostro splendor benemerito, aggiungervi il titolo di questa operetta, giudicando con queste poche lettere, non minor ornamento accrescervi presso la posterità,

di

di quello, che già abbian fatto tutt' i titoli, onde la fortuna, e la virtù perſonale vi hanno reſa cotanto nobile ed illuſtre.

A Voi dunque, Eccellentiſſima Signora, ed al voſtro nome conſagro queſto libro, degno certamente della voſtra vera ſapienza, virtù, e religione. Egli contiene la ſcienza facile, e chiaramente ſviluppata de' doveri umani, o che ſi conſideri l'uomo relativamente a Dio, o a ſe ſteſſo, ovvero a' ſuoi ſimili; o che ſi conſideri ſolo nello ſtato della natura, ovvero nella ſocietà. Egli però non è che un abbozzo della Filoſofia morale, e della legge naturale, unita con mirabili tempre dal celebre autor ſuo, colla legge rivelata. Io vi prego ſolamente, che per la molta corteſia e piacevolezza, onde tanto riſplendete fra i mortali, che con grato animo accettar vogliate il picciol dono di un uomo ſtudioſo: colla qual fiducia mi raſſegno divotamente per ſempre

Di V. Ec.

Napoli 4. Aprile 1791.

Umil'ſs. e Divot'ſs. Serv. vero
Michelangelo Ab. Griſolia.

SAGGIO
DI UNA INSTITUZIONE
AL DRITTO PUBBLICO
DI
MR IL CANCELLIER D'AGHESSO'.

TRADUZIONE DAL FRANCESE.

SAGGIO DELLA VITA

DEL CANCELLIER D'AGHESSO'.

ERrico Francesco d' Aghessò, Cancelliere di Francia, Commendatore degli ordini del Re, nato a Limoges li 27 Novembre 1668, e morto li 9 Febbraro 1751, merita di essere tra gli uomini illustri del Secolo XVIII. annoverato. Egli fu veramente uomo di letteratura profonda, e riguardo alle lingue, ed alle scienze più sublimi. Il suo padre, che benanche fu Consigliere di Stato, avea preso ben per tempo una gelosa cura della sua educazione sì letteraria, che civile. Dalla prima età badò ad istruirlo egli stesso; ed a non farlo trattare, che con gli uomini di lettere i più distinti. Una tal educazione gli destò nell' animo insensibilmente un tal ardore per le lingue, per le belle lettere, per l' arti di gusto, e per le scienze, ch'egli giunse facilmente ad apprenderle tutte. Imparò la sua lingua natural Francese, non per l' uso, ma pei principj; e similmente apparò il latino, il Greco, l' Ebreo, e le altre lingue originali, oltre molte lingue viventi, come l' italiana, e l' inglese. Egli era solito dire, che l' apprendere una lingua era per lui un divertimento. Poichè ebbe acquistata la cognizione delle lingue; il suo dotto padre gli proccurò la Società de' Poeti più illustri della Francia, quali furono Racine, e Boileau. Questi svilupparono anche in lui il genio della poesia, e fece de' versi molto belli nella sua lingua. Si scorge dalla prosa medesima, che nel suo stile pompeggia tutto il fuoco nobile, e l' armonia della Poesia. Ma il suo padre non diriggeva una tal istituzione così ben re-

regolata, che alla gloria del Foro. Quindi è, che dopo averlo fatto così ben istituire nelle Belle lettere, e nelle Scienze matematiche, e filosofiche, egli pensò che dovesse peranche trattenersi sull'Oratoria. L'obbligò a leggere per lo spazio di un anno tutti gli Oratori antichi con quella stessa diligenza, con cui avea letto tutti gli antichi Poeti. Il quale studio sopra l'Oratoria, lo fece, poichè avea ben appreso tutta la Filosofia, e la Critica, e'l Dritto naturale e Pubblico, e la Romana Giurisprudenza, e le Costituzioni degl' Imperadori Greci e Latini, e il Dritti Civile della Francia, e le consuetudini della sua patria, delle quali egli avea cercato l'origine nell' antichità del Dritto Feudale, e della Monarchia Francese. Dopo la quale istituzione, non è meraviglia, ch' egli all' età di 21. anno esercitasse già con infinito splendore, la carica di Avvocato del Re al Castelletto, e dopo pochi mesi anche quella di Avvocato Generale al Parlamento. Le sue arringhe erano riguardate come tanti capi di opera di eloquenza. Risplendono in esse l'erudizione, l'ordine, e la chiarezza delle idee, una eloquenza inimitabile, un ragionamento il più forte, e'l più ingegnoso. Luigi XIV., il quale seppe eccitare la sua nazione a grandi cose, colla distinzione del merito; questo Principe promotore degl' ingegni, e della virtù, convinto della onoratezza, e della sapienza del giovine Monsieur d' Aghessò, non ebbe ritegno d' innalzarlo alla Carica di Procurator Generale. E poichè venne questo Principe glorioso a morire, il Duca d' Orleans nel principio della Regenza, lo fece Cancelliere del Regno; cioè l'innalzò alla primiera carica di Francia, senza ch' egli ne avesse mai desiderata, o domandata alcuna.

Ma

Ma la fortuna, capricciosa regolatrice delle umane vicende, volle finalmente mettere a cimento la virtù e sapere di Mr d' Aghessò. Ella fece caderlo nella disgrazia del Duca d' Orleans; onde per ben due volte fu costretto a restituire i suggelli, ed a ritirarsi nella sua terra di Fresnes. Mr d' Aghessò ben consapevole a se stesso della sua innocenza, non venne a mancare sotto questi duri colpi della fortuna. Egli era ben persuaso delle vicende, a cui l' impostura, e l' invidia suol far soggiacere gli uomini onesti, e dabbene. Tranquillo, e contento, per la coscienza della virtù, viveva felicemente nella sua solitudine. Sempre applicato a' libri, ed agli studj, ed imitatore del padre; pensò allora a dare una buona istituzione a' suoi figli. Allora fu, che dividendo il suo tempo, egli ne diede una parte agli studj sacri; un' altra a stendere i suoi pensieri, e le altre sue vedute intorno alla legislazione, ed al pubblico dritto delle nazioni; ed un' altra finalmente ad esercitare se stesso, ed i suoi figli sopra le Belle lettere, e sopra il Dritto, ed a comporre per loro un eccellente piano di studj. Dopo questo felice soggiorno, nel quale Mr d' Aghessò avea passato un genere di vita pacato, e tranquillo; fu richiamato senza domandarlo, e gli furono restituiti gli onori della sua carica, che proseguì ad esercitare collo stesso splendore fino all' anno 1750; quando impedito di poter più travagliare dalla cagionevol salute, e dagl' incomodi della decrepitezza, si vide nella necessità di doverla generosamente rinunciare. Il Re non isdegnò di accettar la rinuncia; ma gli lasciò gli onori di questa prima dignità del Regno, con 100000 lire di pensione, di cui godè molto poco: perchè egli morì quasi dopo un anno.

Le opere di questo Valentuomo sono molte, e tutte di un gusto sorprendente (a). Il Saggio al dritto pubblico farà comprendere a' leggitori il pregio delle altre opere. Io ho detto qualche cosa di questo Saggio nella mia Differtazione sopra Grozio. Non credo, che debba ripetermi senza necessità.

SAG-

(a) Le opere tutte sono Volumi 10 in 8 stampati a *Yverdun* nel 1772.

SAGGIO
AL
DRITTO PUBBLICO.

§. I EGli ci ha in questo titolo due termini che sembrano aver bisogno di essere definiti, ovvero spiegati ciascuno separatamente, per dar tosto una idea di ciò che dev' esser l'oggetto di questo saggio.

Il *Dritto* considerato in generale è il primo di questi due termini.

Il *Dritto pubblico* è il secondo, ed il suo oggetto è meno esteso, che quello del primo.

Definizioni.

I.

Ciò che si appella *Dritto* considerato in generale, non è altra cosa per rapporto all' oggetto presente, che l' unione, o la serie delle regole, per mezzo delle quali noi dobbiamo fare il discernimento di ciò ch'è giusto, e di ciò ch'è ingiusto; per conformarci all' uno, ed astenerci dall' altro.

II.

Il carattere generale di tutte queste regole, ovvero ciò ch' elleno han di comune, si è, ch' elleno tendono ugualmente a diriggere la condotta d' un Essere intelligente, che non deve punto vivere a caso, ed a cui la Ragione è stata data per essere come la sua primiera legge. Egli è dunque evidente, che tutte le sue

azioni debbono avere un motivo ragionevole; ed è ugualmente ancora evidente, che queste regole non gli sono state date, che per condurlo alla sua perfezione, ed alla sua felicità.

III.

Tal è in effetto il vero oggetto di tutto ciò che porta il nome di *Dritto*, sia che si applichi questo termine a tutti gli uomini considerati in generale, come formano la società universale del genere umano, sia che si limiti a queste società meno numerose, che si appellano *Nazioni*, *Regno*, *o Repub.*; sia infine, che si restringa ancora più il termine di *Dritto*, in limitandolo a ciò che riguarda gl' interessi de' particolari.

IV.

Allor che ci fermiamo alla prima specie di Dritto, cioè a dire, a quelle regole, che sono comuni a tutti gli uomini, perchè elleno hanno per fine la perfezione, e la felicità dell' umanità, considerata in se stessa, si appellano *Dritto naturale*, come se si dicesse; Dritto, che la Natura, o piuttosto la ragione, o per parlare ancora più correttamente, che l'Autor della Natura e della Ragione detta ugualmente a tutti gli uomini.

V.

Ma se si passa al secondo oggetto, cioè a dire, a quelle società meno estese, che formano le Nazioni, i Regni, le Rep., vi si scuovre facilmente e senza pena l' origine del secondo termine, che si è stimato dover desfinire, cicè del *Dritto pubblico*, e si percepisce ancor facilmente la ragione, che gli ha fatto dar questo nome. Co-

Come il Dritto naturale si rapporta essenzialmente alla perfezione ed alla felicità della grande società del Genere umano; allo stesso modo il *Dritto pubblico* ha per oggetto diretto ed immediato la perfezione e la felicità di ciascuna di queste società meno numerose, di cui le differenti Nazioni, ovvero i diversi Stati sono composti, e ciò caratterizza veramente quel *Dritto*, che si appella *Pubblico*.

VI.

Ma queste società debbono essere riguardate in due differenti punti di vista.

Si possono riguardare primieramente come i membri principali di quel gran corpo, che contiene tutti gli uomini; ed in considerandole a questo modo, si concepisce facilmente ch' elleno hanno delle regole ad osservare tra di loro, ovvero de' doveri reciproci e scambievoli ad adempire, s' elleno vogliono assicurare la lor perfezione, e la loro felicità.

Ma si possono ancora riguardare queste grandi società al didentro, come sono in se stesse, in quanto che elleno formano un corpo distinto, e separato da tutti gli altri; nel quale quei che vivono sotto la medesima Dominazione sono ancora soggetti alle medesime leggi. E riguardandosi a questo secondo modo, come non formano che un sol tutto, questa parte del *Dritto pubblico* ha puranche per oggetto la perperfezione, e la felicità del corpo intero.

VII.

Debbonsi dunque distinguere due sorti di Dritto pubblico.

La prima è il Dritto pubblico esteriore, ovve-

vero il Dritto, chè gli differenti Stati debbono seguire fra di loro per la lor perfezione e comune felicità; e questo debbesi nominar propriamente, il *Dritto delle Genti* (*Jus Gentium*), il Dritto delle Nazioni, che sarebbe forse meglio appellare il *Dritto tra le Nazioni* (*Jus inter Gentes*).

La seconda specie di *Dritto pubblico*, è il Dritto pubblico interiore, ch' è proprio a ciascuno Stato, e che tende alla perfezione ed alla felicità, di cui è capace.

VIII.

Finalmente se si vuol prendere il termine di *Dritto* nel senso il più limitato, cioè a dire, come non contenente che le regole, le quali debbono aver luogo tra i membri di ciascuno Stato, ne' differenti rapporti, ch' eglino han fra di loro, ovvero nelle differenti obbligazioni, che gli uni contraggono cogli altri, si dà a questo Dritto il nome di *Dritto privato*: perciò ch' egli ha per oggetto diretto l' interesse particolare di quei che vivono sotto la medesima dominazione, piuttosto che il bene di tutto il corpo, benchè debba sempre rapportarvisi.

IX.

Non rimane altro più, dopo tutte queste definizioni, che di applicare alla Francia la nozione generale, che abbiamo data del *Dritto Pubblico*.

Così il *Dritto pubblico esteriore* di questo Regno, è il Dritto, ch' egli deve osservare con la Nazion vicina, ovvero con quelle che hanno con lui delle relazioni di commercio, o so-

somiglianti; e'l *Dritto pubblico interiore* della Francia, è il Dritto, ch'è stabilito in questo Stato per lo bene comune, ovvero, che vale ancor lo stesso, per la perfezione e la felicità della Nazione e della Monarchia.

X.

Egli molto interessa di osservar quì nella fine di queste definizioni, che tutte le specie di Dritto, delle quali si è parlato, racchiudono sempre in se una mescolanza di quel *Dritto naturale e primitivo*, ch'è la sorgente ed il fondamento di tutte le leggi. Si può dire ancocora, che come i principj del *Dritto pubblico* hanno un rapporto più diretto e più immediato colla felicità degli uomini, che le regole, le quali non riguardano che il *Dritto privato*, egli ci ha ancora più di dritto naturale nell' uno, che nell'altro. E per la medesima ragione i Sovrani, che non seguono gli uni verso gli altri, che le regole, che l' autor del nostro essere ha imposto a tutti gli uomini, peccano ancor più contro il dritto naturale, che i particolari, che se ne allontanano nella lor condotta.

Essendo dunque il dritto pubblico principalmente fondato sopra il dritto naturale; egli è necessario di formarsi subito una idea generale di questo *Dritto primitivo* prima di trattare del *Dritto pubblico*, il quale non è, che una emanazione di quello.

Idee generali del Dritto naturale.

I.

S' egli ci ha un dritto, che merita veramente que-

questo nome (come non si potrebbe dubitare, e come sarà più ancora dimostrato dalla stessa esposizione di questo dritto); egli deve consistere unicamente in alcune regole, che la Ragione insegna ad ogni uomo scevero di passione, ed attento a riguardare a sangue freddo; ciò che tende alla sua perfezione, ed alla sua felicità. E se mai vuol esprimersi il medesimo pensiero di un'altra maniera, si può dire, che il Dritto naturale consiste in certe leggi primitive, ch' essendo ugualmente riconosciute da tutti gli uomini, anche da quei che le violano, sono riguardate con ragione come scolpite ed incise nel fondo del nostro essere dalla mano del suo autore.

Quindi è avvenuto, che questo dritto è stato ancor appellato un dritto comune a tutte le nazioni. Egli non ce ne ha veruna, che non abbia una idea del giusto e dell' ingiusto; che non approvi, e non lodi le azioni conformi a questa idea; che non biasimi, e non punisca ancora le azioni contrarie. Egli non ci ha puranche alcuno uomo, il quale non sia contento di se stesso, allorchè ha seguito le regole dell' equità naturale, e che non sia malcontento per contrario, quando ha violato queste regole, e che non ne sia ben tosto punito dal tumulto della sua anima, e da un rimorso vendicatore, che segue prontamente il delitto, e ch'è come il primo tormento del colpevole. Per ciò ancora tutti rendono testimonianza a questo dritto superiore ad ogni altro, il qual è nato, per così dire, con noi, e che ha preceduto tutt'i precetti, e tutte le leggi.

II.

II.

Ma dove ed in che consistono le regole di questo dritto naturale? Ciò non potrebbe bene spiegarsi, che dopo aver abbozzato un quadro superfiziale dello stato dell'uomo in questo mondo.

III.

Collocato l'uomo da una mano invisibile ed onnipotente tra Dio che l'ha creato, e tra gli altri esseri, che gli sono uguali; egli si comprende facilmente, che ci ha tre oggetti principali, a' quali possono rapportarsi tutt' i suoi desiderj, e tutte le sue azioni.

Il primo è Dio, autore, ed ultimo fine del suo essere.

Il secondo oggetto è egli stesso, di cui si fa sovvente una specie di Divinità, in rapportando tutto a lui, per un amor proprio, che dovrebbe condurlo alla sua vera felicità, s'egli fosse ben regolato, e che ordinariamente fa la sua infelicità, perchè non è regolato punto.

Egli trova il suo terzo oggetto ne' suoi simili, cioè a dire, negli altri uomini, con cui egli è ligato, com' eglino lo sono con lui, per una specie d' inclinazione naturale, ed ancora per gli scambievoli bisogni.

IV.

Allorchè l'uomo si considera in questi tre punti di veduta, non ha punto bisogno di maestro per sentire, che la sua felicità dipende dalla maniera, onde si conduce a loro riguardo; e che egli non può esser felice, che in quanto si conduce bene con Dio, con se stesso, co' suoi simili.

E com' egli aspira continuamente, necessariamen-

mente, ed invincibilmente ad eſſer felice, riconoſce nel medeſimo tempo, che nella ſua unione a queſti tre oggetti, dev'egli trovare il principio e la regola di tutt'i ſuoi doveri naturali.

V.

Ogni Società umana, ovvero ogni Nazione particolare non eſſendo, che l'unione di più uomini uniti inſieme con de'ligami più ſtretti de'vincoli naturali, può eſſer conſiderata come un ſol'uomo. Così egli è evidente, che ciò ch'è vero di ciaſchedun membro di un corpo, non è punto meno vero del corpo intero. Onde riſulta neceſſariamente che la felicità, e gli doveri generali, o primitivi di ogni Regno, o di ogni Stato, debbono ancora conſiſtere a condurſi bene con Dio, con ſe ſteſſo, con i ſuoi ſimili, cioè a dire, cogli altri Stati, con cui egli è ligato per i medeſimi rapporti, ovvero pei medeſimi biſogni, che rendono i particolari dipendenti gli uni dagli altri. A queſto modo tutto ciò che ſi dice de' doveri naturali dell'uomo per rapporto a' tre grandi oggetti del ſuo amore, dev'eſſere applicato a ciaſcheduna Nazione, ovvero a ciaſcuno Stato, come a ciaſcuno uomo riguardato ſeparatamente.

VI.

Dopo queſte oſſervazioni preliminari, è già tempo di entrare in un più grande dettaglio, in attaccandoci toſto al primo oggetto, io voglio dire, a Dio. Ma io domando, che mi ſia permeſſo di parlar quì in mio nome, per eſprimermi di una maniera più breve, e più ſenſibile ſopra de' doveri, che mi ſono comuni con tutti gli uomini. De-

Doveri Naturali dell' Uomo verso Dio.

I.

Questi sono que'doveri che formano ciò che si può appellare *il Dritto naturale tra il Creatore e le Creature*.

Ma come la mia ragione potrà ella formarsene una giusta idea? Io non conosco punto altri mezzi per pervenirvi, che di considerare ciò che io sono, e ciò che è Dio; di rivolgere i miei primieri sguardi verso il mio essere limitato, per elervargli poi verso l'Essere infinito. Ciò appunto può farmi conoscer meglio i miei doveri per rapporto a Dio, ed io spero di trovar in questo doppio sguardo la sorgente di tutte le regole, che io debba seguire a riguardo dell'Essere supremo.

II.

Al primiero colpo di occhio, che io gitto sopra me stesso, io vedo che egli ha dato all'uomo due facoltà differenti, per le quali ha ben egli voluto imprimere sopra di lui alcuni tratti di rassomiglianza con il suo autore.

La primiera è una Intelligenza, ovvero un Intendimento capace di conoscere.

La seconda è una Volontà fatta per amare. L'oggetto dell'una e dell'altra è infinito.

L'occhio non si sazia punto di vedere. Lo spirito ha un desiderio di conoscere, che non ha punto de'limiti, che cresce, che si moltiplica con le sue conoscenze stesse: poichè tutto ciò ch'egli scuovre, essendo limitato; egli vuol sempre vedere più in là di ciò che ha veduto.

La

La Volontà dell'uomo, insaziabile ancora come la sua Intelligenza, e forse ancor più, pruova egualmente, che tutto ciò ch'è finito non fa che irritare la sua fame, ben lungi di appagarla. Disgustata ben tosto degli oggetti, ch'ella possiede, ella ne cerca sempre de' nuovi; senza trovarne giammai alcuno, che soddisfi questo voto immenso, ch'ella sente nel fondo del suo essere.

III.

Se io oso alzare in seguito i miei deboli occhi verso l'Esser supremo, che ha acceso in me questa sete ardente e continua del vero, e del buono: io sento da una parte, che un Dio sovranamente giusto non potrebbe aver formato in me questo desiderio eterno ed inesauribile, ch'è come il fondo del mio essere imperfetto, per non contentarlo giammai; ed io non sento punto meno dall'altra parte, ch'egli solo può soddisfare pienamente questo desiderio, perchè non ci ha che un oggetto infinito, il di cui possesso possa riempire la capacità di una Intelligenza e di una Volontà, che, sebbene finite nella lor natura, sono intanto infinite ne' lor desiderj.

IV.

Da questa specie di paragone dell'uomo con Dio, io conchiudo naturalmente, che se il possesso dell'Essere infinito può solo rendermi felice, ciò avviene, perchè questo possesso mi fa partecipare alla felicità di Dio medesimo.

V.

Mi sarà egli permesso di salire ancor più alto, e di ricercare a formarmi almeno una idea

dea imperfetta di questa felicità, che noi possiamo appena scorgere a traverso delle ombre della vita presente? Mi sembra intanto, che io posso supporre senza temerità, che la felicità dèll' Essere divino consiste nella veduta, e per così dire, nel godimento di se stesso, ovvero, se si ama meglio quest' altra espressione, nella soddisfazione infinita, che gli dà lo spettacolo eterno della sua perfezione infinita.

Ma come l' essere imperfetto potrebb' egli acquistare la perfezione, che gli manca, se ciò non è per la sua rassomiglianza, e per la sua unione con l' Essere sovranamente perfetto? Unione, per la quale la perfezione del Creatore, diviene in qualche maniera la perfezione della creatura, ch' entra per ciò a parte della medesima felicità.

VI.

Da tutte queste nozioni generali, che sono come la Metafisica del dritto naturale trà Dio e l' uomo, mi sembra che io posso tirare facilmente, e per conseguenze immediate, tutte le regole essenziali di questa specie di dritto. Io le appello essenziali, perchè elleno contengono eminentemente tutte quelle, che ne risultano per mezzo di alcune altre conseguenze un poco più lontane, e di cui sarebbe il dettaglio infinito. Io riduco dunque queste regole a sette principali; ed io comincio da quelle che riguardano la mia Intelligenza.

VII.

Com' ella non può essere soddisfatta, che dalla conoscenza dell' Essere infinito; la mia prima regola, o il mio primo dovere a riguardo

di Dio, farà di travagliare a sviluppare sempre in me questa primiera idea, che gli è piaciuto darmi di se stesso, e che lo spettacolo ammirabile dell' universo, che manifesta sì altamente la gloria del suo Autore, ricorda continuamente al mio spirito.

Io so in generale, che questi è un Essere sovranamente perfetto: ma la mia debolezza obbligandomi a separare nel mio spirito ciò ch' è essenzialmente uno, per riguardarlo più facilmente, in distinguendo ciò che si appellano le proprietà o gli attributi dell' Esser divino, che portano tutti egualmente il carattere della sua perfezione infinita, io proccurerò di formarmi l' idea la più estesa, che mi sarà possibile della sua scienza, della sua sapienza, della sua potenza, della sua giustizia, della sua bontà infinita; e riunendole in seguito, come lo sono in effetti nell' Esser Supremo, io perverrò quindi, per quanto ciò mi permette la misura limitata della mia intelligenza, ad adempire il mio primo dovere; il qual è di far tutt' i miei sforzi per conoscer colui, che mi ha fatto ciò che sono.

VIII.

Ma la mia Volontà non ha punto meno bisogno di regole, della mia intelligenza, ed io ho osservato, ch' ella non può esser saziata che dal possesso di un bene infinito. A questa guisa la mia seconda regola sarà di tendere costantemente con tutt' i desiderj, con tutte le affezioni, con tutt' i movimenti della mia anima, ad unirmi, intanto che mi è possibile, all' Esser supremo, ch' è l' unica e l' inesauribile sorgen-

gente della mia felicità.

IX.

Io conchiuderò quindi, e questa sarà la mia terza regola, che se io amo me stesso, come io non potrei impedirmene; se io non mi amo veramente, che inquanto che io credo approssimarmi alla perfezion del mio Essere; infine se io non posso trovarla che in Dio: io son' obbligato di amarlo, io non dico già tanto, ma più di me stesso; o per parlare più correttamente, io sentirò che non posso amarmi ragionevolmente, che in lui, o per esprimere ancor meglio il mio pensiero, io dirò, che questi è Dio, che io amo realmente, in amando me stesso come io devo: poichè quest' *Io* non è amabile, che in quanto è unito all' Essere sovranamente perfetto, nel quale egli si confonde per dir così, e diventa uno con lui, come i Sapienti stessi del Paganesimo hanno pensato co' soli lumi della ragion naturale.

X.

Per conseguenza la mia quarta regola sarà di rappresentarmi sempre Dio, come il solo Essere, che sia veramente amabile; il solo, che possa sostenere la mia debolezza, supplire alla mia indigenza, e dare alla mia anima ogni specie di soddisfazione; ed egli è non solamente il mio bene, ma il mio unico bene, o piuttosto, egli è tutto il bene per me. Ciò che mi lusinga ancora negli altri Esseri, co' quali io son prodigo di questo nome, non consiste, che in questo sentimento aggradevole, che piace a Dio di darmi colla loro occasione. Infelice me, se io ne abuso, per attaccarmi a de' beni inde-

gni del mio amore, ed incapaci di soddisfarmi! Ma se io lo fo, io solo ne divengo cattivo, e Dio resta sempre sovranamente buono, per ciò che egli non mi dà un simil sentimento, che per farmi tendere a colui, che n' è l' autore.

XI.

Egli è il padrone di affligermi con delle sensazioni dolorose, come di farmi gustare una dolce soddisfazione: arbitro supremo de' beni, e de' mali, egli gli tiene ugualmente nella sua mano, e li dispensa come gli piace, secondo le regole della sua bontà, e della sua giustizia. Dunque la mia quinta regola sarà di temer sommamente di dargli dispiacere, e di temerlo tanto più, quanto più io l' amerò di vantaggio. Il timor del male nasce in me dall' amor del bene, e questi due sentimenti sono naturalmente la misura l' uno dell' altro.

XII.

Così riguardando Dio, come disponente di tutto ciò che mi sembra amabile, e di tutto ciò che io trovo formidabile; io ne caverò questa conseguenza, che sarà la mia sesta regola. Che l' uomo è naturalmente obbligato d' invocare, e d' implorare continuamente il soccorso divino. Io quindi riconoscerò, che Dio è quegli, che io debbo supplicare di accordarmi i veri beni, e di allontanar da me li veri mali; quando ancora io sarei così cieco a domandare come un bene ciò che dev' essere riguardato come un male, o a temere come un male ciò che in effetti è un vero bene: preghiera di cui gli Poeti profani dell' Antichità ci hanno lasciato il modello; tanto eglino hanno

no intefo co' foli lumi della ragione, che questa preghiera era una confeguenza neceffaria della natura dell' uomo paragonata con l' effere di Dio!

XIII.

Ma egli è evidente, che l' Effere infinitamente perfetto non può renderfi favorevole, nè unirfi, che a que' che lo raffomigliano: verità che non ha potuto ancora effere ofcurata dalle tenebre del Paganefimo, e i Filofofi fteffi dell' Antichità ne hanno ricavato, che l' uomo deve travagliar continuamente a delinear nuovamente, ed a perfezionare in fe fteffo questa immagine dell'Effer fovrano, che trova nella fua natura.

Dunque la mia fettima regola farà di unire alla invocazione di quefto Effere, l' imitazione delle fue divine perfezioni; ed ella non può confiftere, che nella conformità de' miei penfieri, e della mia volontà coi penfieri, e colla volontà del mio autore. Giudicar di tutto come Dio, in quanto mi è poffibile di conofcerlo: voler tutto ciò ch' egli vuole: rigettar tutto ciò che egli non vuole punto: ciò farà in quefta felice conformità, che io farò confiftere il principal effetto di un amor, che mi porta naturalmente alla imitazione dell' Effere fovranamente perfetto.

XIV.

Mi fi domanderà fenza dubbio, come la mia debole ragione potrà pervenire a penetrare, per così dire, nel fecreto della intelligenza e della volontà di un Effere, che forpaffa infinitamente tutte le mie conofcenze. Ma io

ho di già prevenuto in parte questa quistione, allorchè io ho osservato, che al mezzo stesso delle tenebre, che ci circondano, noi scorgiamo nel fondo della nostra anima un raggio di lume, che c'illumina assai per farci conoscer almeno, che Dio è un essere infinitamente perfetto in scienza, in sapienza, in potenza, in giustizia, in bontà; ed in travagliando a formarci l'idea la più sublime e la più estesa delle sue perfezioni; noi possiamo pervenire a conoscere, sebbene imperfettamente, come noi dobbiamo condurci, per conformare la nostra intelligenza, e la nostra volontà a quella di Dio.

Aggiungo solamente quì, che siano quanto si vogliano limitate le nostre conoscenze, elleno ci bastano per farci sentire almeno ciò che ci manca, e ciò che noi non possiamo trovare, che in Dio. Tal è l'effetto e la conseguenza naturale del paragone, che noi facciamo del nostro essere limitato con l'Essere, che non ha punto de' limiti; in guisa che la veduta stessa della nostra imperfezione c'innalza per gradi fino alla conoscenza della perfezione, tal che noi possiamo vederla colle sole forze della ragione.

XV.

Così per entrare in un più grande dettaglio sopra l'utilità di questo paragone dell'imperfezione umana con la perfezione divina; la mia più grande cura sarà di meditare attentamente sopra l'elevatezza, e la bassezza dell'uomo; sopra la sua forza, e la sua debolezza. Io cercherò a scovrire in che può consistere la perfe-

fe-

fezione limitata della sua intelligenza, e della sua volontà; ciò che può renderlo felice, od infelice; ciò ch'egli ha ricevuto, e ciò ch' egli riceve continuamente dall' Autore, e dal conservatore del suo essere; ciò ch'egli deve temerne; ciò che deve desiderarne, e ciò ch' egli può attenderne, ovvero sperarne, s' egli è sempre fedele a cercare nell' Esser infinito, ciò che manca al suo Essere limitato.

XVI.

Questa prima manifestazione delle leggi, ch'l solo nome del Creatore impone alle creature, è quella che si appella *Rivelazione naturale*, per la quale Dio fa conoscere all' uomo ciò ch' egli esigge da un Essere ragionevole, che non ha creato, che per elevarlo a lui, creandolo così ancor perfetto, e così felice, ch' egli può esserlo, per la conoscenza, per l' invocazione, per l' imitazione del suo Autore. E questa è quella medesima rivelazione, a cui si dà ancor qualche volta il nome di *Religione naturale*, nella quale è rinchiusa questa specie di dritto primitivo ed immutabile, che ha luogo, come io l' ho detto, tra il Creatore, e la Creatura.

XVII.

Io provo intanto tutt'i giorni, che, sia per la debolezza della mia ragione, sia per le nuvole delle passioni, che ne oscurano sovvente il lume, o che le fanno perdere di veduta il suo vero oggetto, le mie conoscenze sono come inviluppate da una oscurità, che mi affligge. Ma se io so farne un buon uso, queste tenebre stesse mi porteranno a desiderare di fa-

sapere, s'egli non sia punto piaciuto all'Essere sovranamente buono di unire a questa rivelazion naturale ed imperfetta, di cui ho parlato, una rivelazione più espressa, più luminosa, più estesa, nella quale siasi egli degnato parlarci per se stesso; venendo così al soccorso della nostra ragione impotente, per rivelarci ciò che noi dobbiamo conoscere della sua intelligenza e della sua volontà, intorno alla vera perfezione, ed alla felicità solida, e durevole del nostro essere, intorno alla via, che ivi ci conduce, ed al culto, per lo quale egli vuol essere onorato; in un motto, intorno a tutti i nostri doveri per rapporto a lui, ed intorno alle forze, ch'egli ci dà per adempirgli.

XVIII.

S'egli ci sia stata una rivelazione di questa natura, la mia ragione stessa dev' eccitarmi a fare tutti i miei sforzi per ben conoscerla, come il più grande dono, che la bontà di Dio abbia potuto fare al Genere umano; poichè egli l'ha messo così nello stato di cercarlo, e di trovarlo.

XIX.

Egli mi sembra ancora, che i miei deboli lumi mi fanno scovrire due verità ugualmente importanti sopra questo soggetto.

La prima, che se Dio ha ben voluto parlare egli stesso all'uomo, egli avrà senza dubbio accompagnato la sua parola di tanti segni luminosi, e di prodigj evidentemente soprannaturali, che ogni spirito ragionevole ed attento dev'esser convinto, che Dio in effetti abbia parlato.

La

La feconda, che per adempire ciò ch'egli ci avrà comandato, noi poſſiamo ſperare dalla ſua bontà un allettamento potente, ed un ſoccorſo capace di farci reſiſtere all' incanto, o alla violenza delle paſſioni, e ſormontare tutti gli oſtacoli, che c'impediscono di tendere veramente alla noſtra perfezione, ed alla noſtra felicità.

XX.

Qual ſarà dunque la mia perfezione, ſe io pervengo ad aſſicurarmi, che Dio ha parlato; ch'egli ſi è fatto conoſcere ſenſibilmente agli uomini per illuminargli, per iſtruirgli egli ſteſſo; che ci ha una religione, che porta i caratteri, che io ho indicati, e che può vantarſi di eſſer la ſola depoſitaria di queſta *Rivelazione ſoprannaturale*, ove io trovo abbondantemente tutto ciò che mi è neceſſario per rendermi perfetto e felice con la conoſcenza, e con l'amore.

Egli è già tempo di finire queſta ſpecie di digreſſione, ove io ſono ſortito in qualche maniera dalla mia atmosfera. Ma ſe io me ne ſono allontanato per un momento, io non potrei intanto pentirmene: poichè io mi ſono convinto che l'ultimo sforzo della mia ragione, è di condurmi, e di guidarmi per gradi fino alla porta della vera religione.

XXI.

Ritorno dunque quì al mio oggetto; io voglio dire, a' doveri, di cui la rivelazione naturale m'inſegna, che io ſon'obbligato di adempir verſo Dio. Io gli ho rinchiuſi in un picciol numero di regole generali, di cui tutte le al-

altre, come ho detto, non sono, che delle conseguenze più o meno lontane; ed egli mi sembra ancora, che potrei ridurre tutte queste regole ad una sola; poichè dopo essermi convinto da una parte, che la mia perfezione è di essere unito a Dio, e dall'altra, che questa perfezione fa la mia somma felicità: egli è evidente, che la mia intenzione continua dev'esser quella di tendere costantemente a questa unione, come all'ultimo fine del mio essere. La sua vera essenza consiste in un'inclinazione ragionevole, che non m'attacchi, nè a me stesso, nè ad alcun altro oggetto, che per rendermi perfettamente e solidamente felice; al che la mia ragione m'insegna, che io non posso pervenire, che per lo possesso dell'Esser sovrano.

XXII.

Ma dopo tutto ciò, io debbo ancor osservare, che il nome di Dritto naturale tra il Creatore e la Creatura, che io ho dato a questi doveri, non può intendersi, che in un senso improprio; poichè a rigore il nome di *Dritto* sembra significare delle obbligazioni scambievoli tra coloro, che vi sono sottomessi: ed io posso pensare, che come l'uomo è naturalmente obbligato di seguir a riguardo di Dio le regole, di cui ha sviluppate le idee; così Dio sia ancor tenuto di osservare certe regole a riguardo dell'uomo, come se in tirandolo dal niente, egli avesse contratto, per la creazion medesima, una specie di obbligazione con l'opera delle sue mani.

Ogni reciprocazione suppone una uguaglianza

za di dritto, più o meno perfetta. Ma chi può aver de' dritti contro Dio? L'effere infinito è, a questo titolo medesimo, il più libero, ed il più indipendente di tutti gli esseri. Egli ha un dritto supremo ed universale sopra tutto ciò ch'egli ha fatto; e niente di tutto ciò ch' egli ha fatto ha verun dritto sopra di lui. La sua volontà è la sola regola, la sola misura delle sue azioni; le sue promesse, non sono che il libero effetto della sua bontà infinita. L'uomo dunque deve tutto a Dio; ma nell'esatta verità, Dio niente deve all'uomo. E se si attacca al termine di *Dritto naturale* l'idea di un' obbligazione reciproca, non si può senza dubbio applicarla propriamente a Dio.

Ma in questa estrema ineguaglianza, ch'essenzialmente è attaccata alla qualità del *Creatore*, e della *Creatura*, l'uomo ha la felicità di trovare il titolo della sua speranza, nelle idee, che Dio gli dà delle sue perfezioni infinite; ed è egli facilitato di conchiuderne; che l'uomo tratta per così dire con Dio troppo più sicuramente, senz' alcun paragone, ch'egli non può farlo con un uomo simile a lui. Ma egli non è necessario dilungarmi d'avvantaggio, per far conoscere il senso legittimo, che si può attaccare al termine di *Dritto naturale tra Dio e l' uomo*.

Doveri Naturali dell' uomo verso se stesso.

I.

Prima di entrare nella spiega di questi doveri, o delle regole generali di questo dritto naturale, che ha luogo tra me e me stesso,

io farò tosto due osservazioni preliminari.

La prima, che tutte queste regole debbono essere rinchiuse in questa proporzione, di cui io mi son di già convinto: io voglio dire, che se io sono ragionevole, se io amo veramente me stesso, io tenderò sempre alla mia felicità colla mia perfezione.

La seconda, che io sono composto di due sostanze differenti; la prima materiale, che io chiamo il mio corpo; la seconda spirituale, che io appello la mia anima; e che queste due sostanze, di cui la natura è sì essenzialmente differente, sono intanto unite per un ligame invisibile, ma che una esperienza continua mi fa sentire a ciascuno istante, che sono talmente assortite l' una coll' altra, che li beni ed i mali loro sono comuni in qualche maniera per la impressione, ch'elleno ne ricevono, ciascuna secondo la sua natura.

II.

La prima conseguenza, che io tirerò da queste due osservazioni, ovvero la prima regola generale de' miei doveri a riguardo di me stesso, sarà dunque; che io sono naturalmente obbligato di travagliare alla perfezione del mio corpo, ed alla perfezione della mia anima, ed infine a quella di questo tutto, o di me tutto intero, ch' è composto dell' uno e dell' altra.

III.

Per cominciare da ciò, che riguarda il corpo, questo dritto naturale, che io debbo osservare a riguardo di me stesso, mi obbliga di prendere una cura ragionevole di conservare, di ristabilire, di aumentare ancora, s' egli è possi-

ſibile, la buona diſpoſizione, la forza, la deſtrezza del mio corpo, di evitare con cura i piaceri, o gli eccessi, che poſſono eſſervi contrarj, e tutto ciò ch' è capace di ſconcertáre, o di diſtruggere una macchina sì ammirabile, ma ſi fragile.

Io trovo un avvantagio nella oſſervazione di queſta regola, cioè, che la perfezione del mio corpo non mi è ſolamente aggradevole in ſe ſteſſa; io ſento ch' ella mi è ancora utiliſſima per la perfezione della mia anima, che compie ben più facilmente tutte le ſue funzioni, allor ch' ella non è punto turbata dal diſordine, e dall' alterazion di un corpo, gli organi del quale le ſono sì neceſſarj nelle operazioni ancora le più ſpirituali.

Quindi il mio più nobile oggetto, nell' attenzione, che io avrò per lo mio corpo, ſarà di trattenerlo in una ſituazione, ove lungi di renderſi inabile al ſervigio della mia anima, o ſovvente ancora di mettervi un oſtacolo, egli ſia tra le ſue mani come un iſtrumento fleſſibile e docile, di cui ella diſponga a ſuo piacere per pervenire alla ſua propria perfezione.

IV.

Ciò mi conduce naturalmente a parlare di ciò che io debbo alla mia anima.

Perſona, dice uno de' ſapienti del Paganeſimo, non ſa onorare la ſua anima tanto, quanto ella merita. In effetti in queſta ſola parte del mio eſſere, io poſſo trovare una immagine della Divinità. Io riſpetterò dunque queſta immagine, e conoſcendo tutto ciò, che innalza lo ſpirito infinitamente al di ſopra del

cor-

corpo; io mi prefcriverò per feconda regola generale, di travagliar affai più, fenza paragone, alla perfezione del mio effere fpirituale, che a quella del mio effere corporale.

Ma egli è ben evidente, che quefta perfezione non può confiftere, che nel buon ufo della mia intelligenza per conofcere il vero bene, e della mia volontà per acquiftarlo. Quindi è che la mia perfezione mi conduce alla mia felicità. Così, tutta la mia attenzione deve portarfi a ricercare i mezzi di far quefto ufo delle mie due facoltà, in offervando con una fedeltà perfeverante le regole, che io vado a fpiegare.

V.

Il primo e'l più generale di quefti mezzi, di cui io farò la mia terza regola, fi è di applicarmi a ftabilire, e mantenere nella mia anima un ordine ed una proporzione perfetta tra le fue facoltà, e le fue differenti offervazioni.

Ma in che può confiftere queft' ordine, e quefta proporzione? fe ciò non è.

1. Nella conformità de' giudizj del mio fpirito con le mie percezioni, ovvero colle mie idee chiare.

2. Nell' armonia perfetta e coftante de' fentimenti, o de' movimenti del mio cuore coi giudizj del mio fpirito.

3. Nella fedele corrifpondenza delle mie parole, e delle mie azioni coi miei giudizj, e coi miei fentimenti.

Così la regola, ch' è l' oggetto di quefto articolo, ne contiene tre; il concorfo delle quali tende direttamente alla mia perfezione, e perciò alla mia felicità.

VI.

Ma il paese, ove la mia intelligenza può viaggiare, non ha punto de' limiti: quello, che si offre continuamente ai desiderj della mia volontà, ne ha meno ancora, s'egli è possibile, come io l'ho già osservato. Questa immensità stessa, ovvero questa moltitudine infinità degli oggetti del mio pensiero, o del mio amore, è una delle principali cagioni de' miei smarrimenti; per ciò che l'attività del mio spirito, e l'avidità del mio cuore avendo bisogno di un nudrimento continuo, egli mi accade sovvente di divertirlo piuttosto, che di saziarlo, in prendendo il primo oggetto, che si presenta a' miei sguardi, ovvero a' miei desiderj.

Per evitar dunque questo inconveniente, io farò consistere la mia quarta regola ad essere in guardia contro queste prime impressioni, che frastornano e corrompono, per dir così, il mio intendimento, o la mia volontà, in richiamando loro la veduta del suo vero oggetto, ch'è la sua perfezione interiore. Io allontenerò con cura tutto ciò, che può distrarre la mia anima da un sì grande oggetto, affinchè avendolo sempre avanti gli occhi, ella sia attenta a diriggere verso lui i pensieri del suo spirito, e i movimenti del suo cuore.

VII.

Ciò sarebbe poco intanto di evitare lo sbaglio, che mi fa correre vanamente d'oggetti in oggetti inutili, o ancora nocivi alla mia perfezione; se io cadessi in un inconveniente contrario per un eccesso di spirito, ovvero di me-

metafifica mal intefo, in volendo troppo fiffare i miei fguardi fopra gli oggetti medefimi, che fono veramente degni della mia attenzione.

Ciò appunto mi avviene, allorchè per una curiofità temeraria e pericolofa, io cerco a fcovrire, o fopra Dio, o fopra di me fteffo, più che non mi è permeffo di fapere. Io riguarderò dunque, come una della conofcenze le più neceffarie per me, quella delle mifura delle mie forze, ed io ne giudicherò come di tutto il refto, per le idee chiare, che io trovo nella mia anima. Tutto ciò che può rifolverfi per quefte idee, o per delle confeguenze non meno evidenti, mi fembrerà un oggetto proporzionato alla capacità della mia intelligenza limitata.

Ma tutto ciò, che non ha punto quefto carattere, tutto ciò che appartiene a delle conofcenze, che io non ho punto, e che io non potrei acquiftare, fia perchè elleno fon fondate fopra delle idee, che forpaffano la portata del mio fpirito, perchè elleno dipendono da una volontà pofitiva di Dio, ch'egli non gli è punto piaciuto di rivelarmi in quefta vita; io lo riguarderò come un oggetto, ch'è fuori dele sfera del mio fpirito. Più contento d'ignorarlo faggiamente, che fe io ofaffi temerariamente fcandagliarlo; io mi farò una quinta regola di faper fin dove io poffo andare, e di arreftarmi al punto, che fepara per me il conofciuto dallo fconofciuto, affine di guardare conftantemente una giufta mifura nel bene, e di meritare, fe io lo poffo, la lode, che fi è data ad un grande uomo dell'antichità, allorchè fi

è

è detto di lui, ch' egli avea ſaputo temperare l' ardore della ſua curioſità colla ſua ragione, ed eſſer ſobrio nella ſua ſapienza medeſima (*a*).

VIII.

Fin quì io ho guardato ſeparatamente la perfezione del mio eſſere corporale, e quella del mio eſſere ſpirituale, per preſcrivermi diſtintamente le regole, che ſon proprie all'uno ed all' altro. Ma io di già ho oſſervato, che io non debbo punto eſſer meno occupato del *tutto*, ch' è formato dall' unione di queſte due ſoſtanze, cioè a dire, della perfezione dell' uomo intero. Mi reſta dunque a parlar delle regole, che convengono a queſto tutto.

IX.

L' affezione naturale, che io porto a me ſteſſo, che riſulta dalla unione di due ſoſtanze sì differenti, ſarebbe ben poco ragionevole, ſe dopo aver ſtudiato la natura dell' una e dell' altra, il mio ſpirito non ſi applicaſſe a conoſcere, per quanto gli è poſſibile, quella del ligame, che le uniſce. Egli ſa per una eſperienza continua, ch' elleno agiſcono reciprocamente l' una ſopra dell' altra; ed egli non può dubitare, che non ſia Dio l' Autore, e 'l conſervator perpetuo di queſto potere. Non è neceſſario altro di vantaggio, per conchiuderne, come io lo fo colla mia, ſeſta regola; che io peccherei contro le leggi dell' unione intima, che è tra la mia anima, e il mio cor-

(a) *Incenſum et flagrantem animum mitigavit ratio & aetas, retinuitque, quod eſt difficillimum, ex ſapientia modum*. Tacit. in Vit. Agric.

po, se io abusassi della potenza, che io esercito colla mia anima sopra il mio corpo, e col mio corpo sopra la mia anima, per nuocere alla perfezione dell'uno o dell'altra, o a quella di un sì ammirabile composto, alla quale l'uno e l'altro debbono concorrere dalla lor parte, secondo la proporzione di lor natura.

X.

Io aggiungo questa restrizione, perchè le cure, ch'eglino esiggono da me per la conservazione degli avvantaggi, che sono lor proprj, non m'impediscono punto di sentire quanto la primiera sostanza sia più eccellente, che la seconda; ed io ne derivo questa settima regola, che, s'egli mi è permesso ed ordinato ancora di coltivare attentamente l'unione, che Dio ha formata tra il mio corpo e la mia anima, io debbo, in apprezzandole al dilor giusto valore, dar la preferenza a quella delle due sostanze, ch'è senza paragone, la più perfetta, e la sola, che sia capace della felicità, che io non lascio giammai di desiderare.

XI.

Se dunque si danno delle occasioni, nelle quali la perfezione dell'una sia incompatibile colla perfezione dell'altra, un amor illuminato di noi stessi non esiterà a dichiararsi per la parte la più nobile; e la ragione, di cui egli segue le lezioni, gli detterà questa ottava regola, che io debbo sacrificare generosamente gl'interessi di una sostanza fragile e transitoria, a quelli di una sostanza non solamente più durevole, ma immortale.

XII.

XII.

Questa ottava regola mi sembra benanche di una sì grande importanza, che io crederò travagliare utilmente per la mia perfezione, se io mi applico ad approfondarla ed a svilupparla ancor più, in applicandola ai beni ed ai mali sensibili; ovvero al piacere ed al dolore, che noi proviamo all'occasione di questi beni, o di questi mali. Ciò sarà il mezzo di tirare delle nuove conseguenze dai principj, che io ho stabilito sopra questa specie di *Dritto naturale*, che ha luogo tra l'uomo e l'uomo stesso.

XIII.

Ogni felicità ed ogni piacere attuale nasce in me dall'opinione, che io ho di possedere un bene; opinione, che mi lusinga sovvente per eccesso, o per difetto, cioè a dire, perchè ella aggiugne, o perchè ella scema dall' idea reale, che io debbo avere del vero valore di questo bene. Così per evitare questo doppio errore, che sovente è ugualmente nocivo alla mia anima che al mio corpo, la prima conseguenza, che io ne caverò, sarà che io debbo giudicar sempre dell'oggetto, ch'eccita il mio amore, non dall'impressione sensibile, che io ne ricevo, ma relativamente dal valore reale, che questo oggetto ha per rapporto a me. Io non cercherò dunque punto a diminuire questo valore, per un disprezzo puramente filosofico, e per lo vano onore di resistere alle opinioni comuni. Io non eviterò punto meno di aumentarlo, per un facilità ancora più imprudente e più ordinaria a seguire il rapporto de' miei sensi, ovvero il giudizio seducente della mia im-

 ma-

maginazione; e per guardare un giusto mezzo tra queste due estremità, io farò sempre passare, come per lo crogiolo di una ragione depurata, (io ardisco servirmi di questa immagine), tutto ciò che gli uomini appellano un bene, per conoscere ciò ch'egli ha di realità, e fissarne la vera estimazione.

XIV.

Per una giusta conseguenza di questa estimazione, e del paragone che io farò delle differenti specie di beni; io comprenderò facilmente, che io debbo preferire il bene il più durevole a quello ch'è meno durevole; ed a più forte ragione la felicità perfetta, che soddisfa tutt'i miei desiderj, e che, come io l'ho detto altrove, non si trova, che nella mia unione con Dio. Io disprezzerò dunque alla veduta di questa felicità, ogni soddisfazione imperfetta e passaggiera, che irrita la mia sete a luogo di appagarla; ed io sacrificherò senza pena una gioja più sensibile e di poca durata ad un contento meno vivo, ma stabile e permanente, che mi proccura, non già un sol atto di piacere, ma un' abitudine perseverante di felicità.

XV.

Per arrestarmi nella pratica di questa regola, io riguarderò i piaceri non solamente in se stessi, ma nelle loro conseguenze; ed alla veduta de' mali, che nascono precisamente da ciò che mi era sembrato un bene per l'illusion del piacere, io deriverò questa terza conseguenza, che le delizie innocenti, che non m'espongono ad alcun giro di dolore, debbano sembrar-

brarmi buone al difopra di quelle, che, febbene più aggradevoli in un momento rapido, diveni gono per me la forgente di una lunga ferie d· difpiacere.

XVI.

Come il male e'l dolore fono il contrario del piacere, io ne farò il difcernimento per gli fteffi principj; perchè le regole, che m'infegnano ciò che io ho a cercare, mi moftrano nel medefimo tempo ciò che io debbo fare, od evitare.

XVII.

Se io dunque paragono le pene coi piaceri, io riconofco facilmente (e quefta farà la quarta confeguenza, che io tirerò dalla mia ottava regola), che la fola efenzione di ogni forta di pena è per fe fteffa un sì grande piacere, che s'egli bifogna comprarla colla fofferenza di una pena paffaggiera, io non debbo punto efitare a prendere quefto partito, come io lo prendo in effetti tutte le volte, che fi tratta della confervazione o del riftabilimento della mia falute, che non ha intanto per me, che il femplice piacere di non fentire alcun dolore, o alcuna impreffione difaggradevole a riguardo del mio corpo.

XVIII.

Per confeguenza (e quefta è la mia ultima conclufione) il timor di una pena attuale deve ancora meno arreftarmi, allorchè fi tratta di pervenire, non folo alla efenzione di ogni dolore, ma ad uno ftato permanente, che mi affìcura il godimento di un piacere troppo più grande, che la pena, onde io poffo arrivare a quefto ftato. Or tal è il piacere, che io

provo, allorchè io riconosco per la testimonianza interna della mia coscienza, che io sono nella via, che mi conduce alla perfezione del mio essere; e come questo piacere cresce a misura, che io mi vi accosto di vantaggio, egli non ci sarà punto di pena, che non mi sembri sopportabile, quando io la paragonerò con una sì grande soddisfazione, sia che questa pena consista in una semplice privazione, o ancora ch'ella sia portata fino al segno di un sentimento tristo, e penoso per me.

Fin quì io ho riguardato li due primieri oggetti della mia intelligenza, e della mia volontà, io voglio dire, *Dio e me stesso*, per trovarvi li primi principj de' miei doveri; ovvero le prime regole di questa specie di *Dritto naturale*, che io debbo seguire a riguardo dell' uno e dell' altro. Egli resta or a considerarmi per rapporto all' ultimo de' tre grandi oggetti, coi quali ho io un rapporto essenziale: questi sono i *miei simili*, ovvero gli altri uomini. Ma prima di entrare nella spiega di queste regole, egli non sarà punto inutile di far tosto un picciol numero di riflessioni preliminari sopra lo stato, ove gli uomini si trovano reciprocamente gli uni cogli altri, mentre che non si considera in loro, che la natura, che loro è comune. Nasceranno quindi delle nozioni generali e simili a quelle, che i Geometri appellano *Assiomi*, o *Domande*, ch' eglino mettono alla testa degli Elementi della lor scienza, come il seme, ovvero il germe di tutte le pruove delle verità, che si propongono dimostrare.

Ri-

Rifleſſioni Preliminari ſopra lo ſtato dell' umanità, o del Genere umano, conſiderato come compoſto di Eſſeri aſſolutamente ſimili.

I.

Tutti gli uomini ſono ſortiti uguali dalle mani della natura; o piuttoſto da quelle del ſuo Autore; e malgrado la differenza delle condizioni, eglino rimangono uguali agli occhi di colui, innanzi al quale i Re medeſimi non ſono punto più grandi, che i loro ſudditi. Tutti hanno un corpo interamente ſimile; tutti hanno un' anima, che rinchiude ugualmente in ſe ſteſſa una intelligenza ed una volontà. La differenza de' talenti, l' educazione, e le rifleſſioni poſſono mettervi una ſpecie di ineguaglianza; ma egli non ve ne ha punto nella loro eſſenza, e non ſi conſiderano quì, che per rapporto a queſta eſſenza, ſenza parlare delle qualità, che gli uniſcono più ſtrettamente, come quelle di padri, e figli, tra i quali ci ha una ſuperiorità ed una inferiorità nell' ordine medeſimo della Natura.

II.

Tutti gli uomini così conſiderati, debbono riguardarſi come fratelli, e come figli del medeſimo Padre, come una ſola Famiglia compoſta da tutto il Genere umano, che ha un dritto uguale alla eredità paterna, cioè a dire, alla ſuprema felicità, attaccata, come ho detto, al poſſeſſo di Dio ſteſſo.

III.

S' egli ci ha dunque una regola, ch' eſiggè naturalmente la lor obbedienza, ella deve aver

questi due caratteri.

Il primo di essere comune a tutti; poichè tutti sono uguali.

Il secondo di essere l'effetto di una intelligenza e di una volontà superiore, che impone a tutti la medesima legge, e che la manifesta loro per una rivelazione naturale, cioè a dire, per la manifestazione, che Dio ci fa egli stesso della sua volontà, con de' segni, che non ci permettono punto di dubitare, che non sia Dio medesimo che ha parlato.

IV.

Tutti gli uomini hanno un piacer naturale a vedere i loro simili, ed ancor più a vivere in società con loro. Una solitudine intera, e di lunga durata è loro penosa, o piuttosto insopportabile; lo spettacolo medesimo di tutte le bellezze, che la natura offre ai lor occhi, ha qualche cosa di languido, e quasi d' inanimato a loro riguardo, fino a che non vedano degli Esseri simili a loro, coi quali possano goderne.

Si scorge in una porzione de' bruti medesimi, come una immagine della società, ed una specie d'istinto, e di meccanica naturale, che gli porta a vivere coi loro simili.

V.

L'uso della parola, che non è stata accordata che all'uomo, basterebbe solo per mostrare, ch'egli è nato per la società. Questo è il canale, per lo quale Iddio gli ha dato il mezzo di communicare i suoi pensieri, ed i suoi sentimenti ai suoi simili; ed a che gli servirebbe questo dono prezioso, da cui egli deriva di sì

gran-

grandi avvantaggi, s'egli non fosse punto fatto per conversare con loro.

VI.

A questa inclinazione comune, che forma il primo vincolo naturale tra gli uomini, egli è piaciuto all'autor del loro Essere di unire un altro bene, che nasce dal bisogno reciproco, ch'eglino hanno gli uni degli altri. Se si considerano dalla parte del corpo, molte cose mancano a ciascheduno uomo, considerato separatamente e fuori di ogni società, sia per lo suo nudrimento, per lo vestirsi, per mettersi al coverto delle ingiurie dell'aria, per conservarsi, e per ristabilire la sua salute e le sue forze; sia per garantirsi e mettersi al coverto dagli insulti, a'quali egli sarebbe continuamente esposto, s'egli vivesse nella solitudine.

Ma se si ravvisano dalla parte dello spirito, si riconosce facilmente, ch'egli non ha punto meno bisogno del soccorso de'suoi simili, per illuminarsi con una scambievole communicazione di lumi; per estendere la sfera della sua intelligenza; per apprendere a diriggere utilmente i moti della sua volontà; in un motto, per corriggere i difetti, ed aumentare la perfezione del suo Essere spirituale.

Potrei io dubitare, dopo ciò, che Dio non ha voluto unir l'uomo ai suoi simili, per la sua imperfezione, per la sua indigenza medesima? Incapace di bastar solo ai suoi bisogni corporali, ovvero spirituali, egli è come forzato di supplirvi col soccorso di quei, che hanno ciò che gli manca. Tal è l'ordine, e per così dire, il secreto ammirabile della Provvidenza, che

che la povertà naturale dell'Uomo, e questa specie di nudità, nella quale noi nasciamo, diviene la causa della nostra abbondanza, per le risorse, che noi troviamo nella società. Più le necessità sono grandi dalle due parti, più li ligami si moltiplicano, e si ristringono reciprocamente. Il desiderio della comodità, ed il gusto ancora del superfluo gli aumentano ancora; e l'uomo il più occupato di se stesso, è obbligato di riconoscere, che si fa danno a se stesso, quando nuoce agli altri, perciò ch' egli si priva del di loro soccorso; come al contrario, egli salva se stesso in salvando gli altri, poichè egli entra perciò a parte de' beni, che non ha, e che sono tra le lor mani.

VII.

Tali sono in generale queste prime nozioni, queste idee fondamentali sopra lo stato dell'uomo paragonato coi suoi simili, che si possono riguardare come assiomi chiari per se stessi, o come delle proposizioni sì evidenti, che persona non può negarvi il suo assenso, senza dichiararsi nemico della ragione.

Così ogni spirito attento ne conchiuderà necessariamente, ch' egli deve rigettare con disprezzo il sistema di quei filosofi antichi, o moderni, che hanno preso il disordine, e 'l tumulto delle passioni, per lo stato naturale dell'uomo: come se si dovesse considerare per la corruzione, che lo ha degradato, e non già tale, com' egli è per la sua natura primitiva; ovvero supporre, che un Essere, che non si può punto impedire di appellarsi un essere ragionevole, deve cominciare ad agire direttamente contro

la

la ragione, contro il suo proprio interesse, contro la sua perfezione, contro la sua felicità. Ma questo non è il luogo di esaminare e di ributtar esattamente una opinione sì ingiuriosa, e sì perniciosa ancora al Genere umano; egli basta di averne indicato il vizio di passaggio, e di tenersi fermo a questo Principio evidente per se stesso, che un Essere ragionevole debba agire ragionevolmente, e che ciò forma veracemente il suo stato naturale. Egli bisogna entrare al presente nella esposizione precisa delle regole generali del Dritto, che io ho appellato il *Dritto naturale tra l' uomo ed i suoi simili.*

Dritto Naturale tra l' uomo ed i suoi simili.

I.

Io lo ripeto qui: questa grande società, che abbraccia tutto il Genere umano, e che unicamente è fondata sopra li ligami reciproci, che una Natura commune ha formato tra tutti gli uomini, è la sola, che io devo riguardare presentemente. Se io voglio tosto scovrire le regole, che la ragione mi detta per rapporto a questa immensa società, io non vi considererò i miei simili, che in quanto eglino sono uomini come me: ed in effetti, egli non me ne bisogna punto di vantaggio, per obbligarmi a dire, come quel vecchiardo di Terenzio, *io son' uomo;* ed in tutto ciò che interessa il Genere umano, egli non ci ha niente di alieno per me.

II.

Ma più io medito sopra quest' oggetto, più io riconosco, che come l' oggetto diretto e le-

legittimo del mio affetto per me, è di tendere alla mia felicità colla mia perfezione; il mio amore per i miei simili debbe avere il medesimo fine, ed aspirare a rendergli felici in rendendogli più perfetti. Tal è in generale il fine di ogni amore ben ordinato, e non consultandone ancora che il mio proprio interesse, io sono convinto per un sentimento interno, che in travagliando alla perfezione ed alla felicità degli altri, io aumento realmente la mia.

Da questa riflessione generale, egli mi sembra, che io posso tirare facilmente le conseguenze seguenti, che io riguardo, come tante regole di questo Dritto, ch'è comune alla società universale del Genere umano.

III.

Io ne conchiudo subito, che io debbo esser sempre nella disposizione reale ed effettiva di far loro del bene; e come l'esenzione del male è il primo di tutti i beni: la mia prima regola sarà di non far a' miei simili alcun male reale, e veramente nocivo. Io risparmierò loro, se si può, que' mali che non esistono, che nella loro immaginazione: perchè sebbene eglino non siano che apparenti, allorchè si considerano nella esatta verità; egli ne risulta intanto una pena per loro, ed un mal certo per me, voglio dire la perdita, o la diminuizione di quell'amicizia de' miei simili, ch' egli mi è ancora utile come a loro di conservare, in prevenendo tutto ciò, che sarebbe capace di alterarla. Per conseguenza io non debbo giammai espormi a questo inconveniente, se ciò non è allora che si tratta de' veri beni, cioè

a

à dire, della noſtra perfezione, e della noſtra felicità comune, per la quale ogni male, come ogni bene immaginario, debb'eſſer diſprezzato.

IV.

I miei ſimili non avranno dunque niente a temere dalla mia parte, nè per i loro beni, nè per la lor vita; nè pel lor onore; ed io mi farò ancora una ſeconda regola d'impedire, per quanto poſſo, gli altri uomini di nuocer loro, ſenza ch'egli non ſarebbe punto vero di dire, che io fo tutto ciò, ch'è in me, per non nuocer punto alla loro perfezione, ed alla loro felicità.

V.

Io di già ho detto, che la parola era il ligame che univa il più ſtrettamente l'uomo con l'uomo; quindi mi guarderò bene di farne al contrario una ſorgente di diviſione: ed io prevedo facilmente che ciò avverrebbe, ſe io me ne ſerviſſi per indurre gli altri in errore, ſia in naſcondendo loro il vero, ſia in preſentando loro il falſo; ed io riguarderò la menſogna, ſebbene non cada che ſopra de' fatti, che poſſono eſſere o non eſſere, come una delle più grandi rotture de' dritti della ſocietà umana, alla perfezione della quale io debbo travagliare, come alla mia.

La verità regnerà dunque ſempre dalla mia parte, in un commercio, di cui ella fa la ſicurezza; e la falſità ne ſarà bandita, perciò che ella n'è la diſtinzione.

VI.

Se io mi conduco così, allorchè la verità non ha per oggetto che de' fatti contingenti, che ſarà, quan-

quando farò obbligato di parlare di quelle verità necessarie, immutabili, eterne, che fanno il fondamento de' Doveri naturali dell'uomo? La menfogna, che anderebbe fino a tradirle, ad alterarle, ovvero a mascherarle, mi sembrerà un attentato sopra i dritti della umanità, poichè egli tende direttamente a pervertire i giudizj, o a corrompere i costumi de' miei simili, in dando loro delle idee false, o in ispirando loro de' sentimenti viziosi, che non possono che renderli imperfetti, e per conseguenza infelici. Io anderò più lungi; e considerando queste verità rispettabili, come avendo la lor sorgente nell'esser divino, di cui elleno sono una emanazione: io riguarderò il primiero genere di falsità, che non cade che sopra de' fatti, che son contingenti, come una menfogna, che insulta ed attacca principalmente gli uomini; ed il secondo, ch' è contrario alle verità necessarie ed eterne, come una menfogna, o piuttosto come una blasfemia, che provoca direttamente la Maestà di Dio stesso.

VII.

Ma mi contenterò io di adempire questi doveri, che si possono appellar *negativi*, per ciò ch' eglino non consistono, che a non far punto del male ai miei simili? La natura del mio Essere, ed anche l'amore, che io ho per me, s' egli è ragionevole, non m' inspireranno eglino punto il desiderio di far loro del bene, non solamente per un motivo d' interesse, io voglio dir per la speranza della ricompensa, ma per l'allettamento di quella soddisfazione interna, che naturalmente è attaccata all' esercizio della be-

benivoglienza, ed al piacere di far degli uomini felici. Questa è ancora una regola che mi sembra essere della più perfetta evidenza, ed egli non si tratta quì, che di spiegare più in dettaglio gli effetti di questa disposizione generale.

VIII.

La prima attenzione, che mi sembra, ch' ella m' inspirerà naturalmente, avrà per oggetto la conservazione della lor vita corporale.

Così, assistere i miserabili e gl' indigenti, sostenere i deboli, difendere gli oppressi, consolare gl' infelici, e dare a tutti i soccorsi che dipendono da me, per rapporto a ciò che si appellano beni del corpo, mi sembreranno non solamente degli atti di bontà, ovvero di una generosità puramente volontaria dalla mia parte, ma de' doveri fondati sopra questa giustizia naturale, di cui io spiego quì le vere regole.

IX.

Perchè me ne convinca ancor più, io considererò che, sebbene tutti gli uomini siano uguali nell' ordine della natura, egli ci ha niente di meno una grande disuguaglianza tra loro dalla parte degli avantaggi, e de' beni esteriori. Or io non potrei concepire, che un Dio sovranamente giusto abbia lasciato introdurre una tal differenza tra degli Esseri prefettamente uguali, s' egli non avesse voluto ligarli più strettamente per questa disuguaglianza medesima, in dando luogo a' Grandi, ed a' Ricchi di esercitare abbondantemente una benevoglienza, di cui eglino sarebbero vantaggiosamente ricom-

compenſati pei ſerviggj, che riceverebbero da' poveri.

Si ha avuto ragione di dire, egli ha lungo tempo, che Dio ha meſſo il neceſſario del povero tra le mani del ricco. Ma egli non viè, che per ſortirne; egli non può reſtarvi ſenza una ſpecie d'ingiuſtizia, che offende non ſolamente la legge della Provvidenza, ma la natura medeſima del mio Eſſere, che lo porta a ſpanderſi al difuori, e che m'inſpira di formare una communicazione reciproca tra me e gli altri uomini, pei beni che io verſo ſopra quelli, che ne ſon privi, e per quelli che io ricevo da loro.

In effetti (e queſta è una rifleſſione, che può mettere queſta verità in un lume più grande) non è ſolamente il ricco, che ha di che ſoccorrere ai biſogni del povero, è ancora il povero che ha nella ſua mano ciò che manca al ricco. L'uno fa per così dire, il fondo di queſta ſocietà in argento, l'altro l'incaſtona forſe ancora più utilmente colla ſua induſtria; o per far uſo di un'altra immagine, il primo ſomminiſtra il prezzo, il ſecondo dà la mercanzia, e per queſta ſpecie di cambio, ciaſcuno trova di che ſoddisfare ai ſuoi biſogni.

Si può dire ancora in un ſenſo, che il ricco è più dipendente dal povero, che il povero non è dal ricco. Qual è il Principe, il Sovrano, l'uomo potente, ſebbene grande ch'egli ſia, che poſſa ſolo baſtare a ſe medeſimo, e ſoddisfare ugualmente a tutto ciò che la neceſſità eſigge, che la comodità comanda, o che la cupidità deſidera? Più i ricchi ed i poten-

tenti crefcono, che la lor fortuna li mette nello ftato di feguire alla cieca i movimenti delle lor paffioni, più, fenza farci rifleffione, eglino aumentano la loro indigenza. A de' bifogni reali, eglino ne aggiungono degl' immaginarj; provando così una fpecie di povertà al mezzo della fteffa abbondanza. *Magnas inter opes inops*; o come dice un altro Poeta, *femper inops quicumque cupit*. Il povero al contrario mifura i fuoi defiderj fopra i veri bifogni della natura; e più egli fa contentarfi del poco, ch' ella efige, meno egli è dipendente dal ricco, e più egli fi accofta alla felicità di baftare a fe medefimo. Quefta è ancora una verità, che fi è conofciuta da' Poeti della profana Antichità; e tutto ciò che io ho detto è rinchiufo in quefti verfi di Orazio, *Lib.* 3. *Od. XI.*

. . . . *Multa petentibus*
Defunt multa: bene eft cui Deus obtulit
Parca quod fatis eft manu.

X.

Io pafso ai bifogni dello fpirito, ed io riconofco facilmente, che la mia affezione naturale pei miei fimili, mi porta a guftare ancora più di piacere, quando io poffo communicar loro quefta feconda fpecie di beni.

Io ne fon convinto dal foddisfacimento, che io provo, allorchè poffo infegnar loro ciò ch'è utile, far crefcere i lori lumi in aggiugnendovi i miei, ftendere i limiti della loro intelligenza, e fopratutto far loro conofcere li veri beni, ed i veri mali.

Io riguarderò dunque, come un dovere effenziale per me, l'obbligazione di divider con

D lo-

loro le ricchezze dello ſpirito, come i beni del corpo; e gli avvantaggi che io ne ricaverò mi faranno conoſcere ſempre più, che io amo veramente me ſteſſo, in amando i miei ſimili come me.

XI.

Non ſolamente dunque la parola non mi ſervirà giammai ad ingannarli ſopra le verità di fatto: ma io communicherò loro con candidezza tutte quelle, che loro importerà ſapere, ſenza ch'elleno poſſano nuocere agli altri; ed io loro ſarò ſempre utile colle mie parole, ſe non poſſo eſſerlo colle mie azioni.

XII.

Farò loro parte ancora con più di liberalità, delle conoſcenze, che tendono più direttamente alla lor perfezione ed alla lor felicità, io voglio dire di quelle verità invariabili, che ſono la regola della noſtra vita; e ſe io ſono più iſtruito di loro della via, che conduce alla ſolida felicità, io farò conſiſtere una parte della mia a moſtrarne loro il cammino. Io mi vi condurrò tanto più volontieri, che ſecondo l' eſpreſſione di un antico Poeta, io non perdo niente in tollerando, ch' eglino accendano la lor face a colui, che m'illumina. Al contrario, egli mi ſembra, che il mio lume creſce a miſura, che ſi ſpande ſopra i miei ſimili; la loro approvazione lo moltiplica, e lo rende più riſplendente per me ſteſſo, come per una ſpecie di rifleſſione.

XIII.

Se io ritorno preſentemente a queſte verità, delle quali io mi ſon già convinto, elleno concor-

corrono tutte a farmi riconoſcere, che tutt' i doveri reciproci dell' uomo a riguardo dell' altro uomo, ſi riducono in effetti a queſte due grandi regole, ove ſi trova tutto ciò ch' è neceſſario per la perfezione, e per la felicità, ſia di ciaſcuno uomo conſiderato ſeparatamente, ſia della ſocietà intera del Genere umano.

La prima ſi è, che io non debbo giammai fare agli altri ciò che io non vorrei punto ch' eglino facessero contro di me.

La ſeconda, che io debbo ſimilmente agire ſempre per di loro avvantaggio, così come io deſidero, ch' eglino agiſcano ſempre per me; come noi ſiamo ſcambievolmente obbligati di farlo, quando noi non conſultiamo, che i noſtri biſogni ſcambievoli.

Noi abbiamo ancora la ſoddisfazione di vedere, che le lezioni della ſperienza convengono perfettamente ſopra queſto punto con quelle della ragione; in guiſa che le due principali ſorgenti delle noſtre conoſcenze conſpirano a ſtabilire queſte due regole fondamentali, che contengono i primi principj di tutta la morale, come di tutta la Giuriſprudenza.

Io non farò dunque punto ſorpreſo, ſe io vengo a conoſcere in ſeguito, che la verità eterna eſſendoſi degnata unirſi alla Natura umana, ci ha dettato ella ſteſſa queſte due grandi regole, come il fonte di tutte le leggi. Io le riſpetterò, in conſeguenza, io le amerò, io le oſſerverò con tanto più di fedeltà, e di perſeveranza, che io vi ammirerò di vantaggio l'armonia perfetta della Ragione, e della Religione, e la felice conformità, che ſi trova tra il

vero intereſſe dell'uomo, e ciò che Dio eſige da lui.

Io potrò ſpiegare altrove in un più grande dettaglio le conſeguenze dirette, ed immediate, che naſcono da queſti due grandi principj. Ma io debbo innanzi finire di formarmi le prime nozioni di queſto *Dritto naturale*, di cui mi ſon propoſto di ſviluppare le differenti regole.

XIV.

Egli mi reſta per ciò di prevedere un caſo, che infelicemente non è che troppo comune. Ma io non mancherò già al mio dovere per rapporto ai miei ſimili; ſaranno eglino che vi mancheranno a mio riguardo.

Non ſolamente eglino mi negheranno ogni communicazione di beni che poſſeggono, ma eglino cercheranno a privarmi di quei che mi appartengono: eglino ſi sforzeranno di nuocermi, o colla forza e la violenza, o colla frode e l'artifizio; ed in caſo, che io provo queſta diſgrazia, qual debba eſſere la mia condotta, ſe io voglio con coſtanza ſeguire inviolabilmente i principj della legge naturale?

XV.

Per cominciare dal caſo della violenza, egli biſogna convenire, che nello ſtato puramente naturale, ove non ſi ſuppone alcun Governo ſtabilito, alcun' autorità ſuprema, alcuno Tribunale, a cui l'offeſo poſſa ricorrere, per mettersi al coverto delle violenze dell'offenſore, o per dimandarne una riparazione conveniente, egli mi ſembra, che ſi può dire, ch'egli non è punto proibito, in ſupponendo queſto ſtato, che non eſiſte affatto preſſo alcuna nazione ci-

vilizzata, di respinger la forza colla forza. Ma in questa supposizione stessa, io dovrei osservare le regole seguenti.

1. Non cercar giammai d'ingrossar i soggetti della mia avversione, ed evitar con cura di unire al male reale, che gli altri mi fanno, i mali immaginarj, che non hanno esistenza, che nella mia fantasia.

2. Non agir giammai pei movimenti di un odio cieco ed implacabile, che non ascolta punto i consigli della ragione, e che si libera impetuosamente a que'della passione, nè per la sola mira di gustare il piacere inumano, pericoloso, e sovvente funesto, della vendetta.

3. Riguardare come un bene per me, di poter difendermi contro gli attacchi de' miei nemici, senza far loro alcun male reale, e sensibile.

4. Come la società intera del Genere umano deve ancora essermi più cara di me stesso, io non farò niente per mia difesa, che possa nuocere al bene generale della umanità; ed io sarò disposto a soffrire un mal particolare, che non cade, che sopra me solo, allorchè io non potrò frastornarlo, o ripararlo, che in facendo un più gran male al genere umano, colla violazione delle leggi, che ne assicurano la tranquillità.

L' equità di queste regole, l' obbligazione ancora di osservarle, sono state espressamente riconosciute dai Giureconsulti Pagani, allor ch' eglino han detto, che il dritto naturale permetteva, in verità, di respinger la forza colla forza, ma colla moderazione, che la difesa deve

avere, per essere irreprensibile, *cùm moderamine inculpatæ tutelæ*.

XVI.

Dal caso della violenza io passo à quello dalla frode o dell' artificio, ed io trovo questo caso troppo suscettibile di difficoltà, come il primo.

Se io non consulto, che la ugaglianza naturale, ch' è tra gli uomini, e che dà loro il medesimo potere scambievolmente l'uno sopra l'altro, mi sembra, che io posso difendermi con le medesime armi, delle quali alcuno si serve per attaccarmi, e per conseguenza opporre la frode alla frode, come la forza alla forza, e rendere agli altri il trattamento che ne ho ricevuto:

Quæque prior nobis intulit, ipse ferat (a).

Tal era la morale de' poeti dell' antichità; e ciò che avea dato luogo a Virgilio di dire:

Dolus, an virtus quis in hoste requirat (b)?

Riguarderò io dunque questa massima come una regola di dritto naturale? Ma io sento non so che nel fondo del mio cuore, che vi ripugna: la mia equità naturale se n' è allarmata, ed io credo di percepirne quì la ragione.

Egli è vero, che colui che impiega la frode contro di me, merita a rigore, che io ne usi reciprocamente contro di lui; e se io lo fo, egli non è punto nel dritto di dirmi, che io manco a ciò che io gli devo: perciocchè egli mi ha messo nello stato di non dovergli niente.

(a) *Ovid. Epist. Her. Oenone a Paride*.
(b) *Virgil. Aeneid. Lib.* 2.

te. Ma io non ſono ſolamente a lui riſponſabile: io lo ſono a me ſteſſo, io lo ſono ancor più a Dio, noſtro Padrone comune; e la ſoſpenſione momentanea dell'eſercizio di un dovere naturale a riguardo di colui, che manca il primo a ciò ch'egli mi deve, non fa punto ceſſare gli due altri doveri sì eſſenziali, e sì inviolabili.

I. Or io manco a ciò che io mi devo, allor che fo uſo della frode e dell'artificio, ſia perchè in facendolo, io fo male alla perfezione del mio Eſſere, e per conſeguenza alla ſua felicità; ſia perchè io attento ſopra la buona fede, e ſopra la confidenza reciproca, che fa il bene, e la ſicurtà di ogni ſocietà tra gli uomini: io gli avverto ancora colla mia condotta, di ſconfidare di me in particolare, come capace di abuſare della parola, o di altri ſegni ſimili, per ingannare gli uomini.

II. Io manco nel medeſimo tempo, ed ancora più a Dio, ch'è la verità per eſſenza, e che vuole per conſeguenza, ch'ella regni nelle mie azioni, come nelle mie parole. Io pecco dunque contro il riſpetto che io gli devo, allorchè io la tradiſco, o che io l'alteri, o che io la diſſimuli per ingannar un mio ſimile, ſebben egli ſia divenuto mio nemico. Egli ha torto, ſenza dubbio, di darmene l'eſempio; ma biſogna egli che io divenga colpevole, perch' egli lo è già? A ciò ſi oppone con ragione la mia rettitudine naturale.

Io non mancherò forſe a rigore contro la giuſtizia, che io debbo al mio ſimile, in ingannando colui, che mi ha ingannato; ma io

farò veramente ingiusto e contro di me, e contro di Dio, perciò che io manco ugualmente e a Dio ed a me, allorche io tradisco la verità, per vendicarmi di colui, che la tradisce a mio riguardo.

XVII.

La conseguenza, che io tirerò da queste riflessioni, sarà dunque, che se il mio simile ha voluto nuocermi colla frode; io non dovrò punto ricorrere ad un simile mezzo per garantirmene. Io guarderò ogni artificio, ed ogni dissimulazione, come indegna di un Essere ragionevole; ed io non obblierò giammai questa bella massima di un Giureconsulto Pagano: *tutto ciò che offende la virtù, l'onore, la nostra riputazione, ed in generale, tutto ciò che è contrario ai buoni costumi, noi dobbiamo riguardarlo come impossibile.*

XVIII.

Egli è tempo al presente di prevvedere una quistione, che si potrà farmi sopra il termine di *dritto naturale*, o della Legge naturale, che io ho dato alle regole, che mi mostrano i miei doveri per rapporto a Dio, a me stesso, ed agli altri uomini.

Perchè, mi si dirà, presentarcelo sotto questa idea? Niente altro merita il nome di *Dritto* o quello di *Legge*, che le decisioni, o li comandamenti emanati da una autorità legittimamente stabilita, che si può fare obbedire col timore di una pena inevitabile, o colla speranza di una ricompensa sicura.

Or nel tempo che ha preceduto tutte le specie di Governo; nello stato puramente natu-

turale, ove gli uomini confiderati come uguali ed indipendenti gli uni dagli altri, fono fuppofti non aver punto ancora di padrone comune fopra la Terra, che poffa loro imprimere quefto timore, o dar loro quefta fperanza, e mettere in movimento quefte due grandi molle del cuore umano, egli poffono ben'effervi delle regole, che uno fpitito ragionevole deve prefcrivere a fe medefimo per fuo proprio bene, ma fi può dire, ch'egli ci abbia un dritto obbligatorio, o delle vere leggi coattive? Non manca egli fempre alle regole le più conformi ai lumi naturali la parte della legge, che fi appella *Sanzione*, cioè a dire, la difpofizion penale, fovvente più efficace, che l'allettamento della ricompenfa, che fola può affoggettire l'uomo, e coftringerlo all'offervanza delle legge? Così mi diranno i medefimi critici, date, fe voi lo volete, alle voftre regole il nome di *Doveri naturali*; appellatele de' principj, o de' precetti di morale; ma non prodigalizzate punto il nome di legge, a delle regole impotenti, alle quali mancano delle armi, e delle grazie, per dominar col timore, o per regnare colla fperanza.

Quefto ragionamento è egli così folido, come fi prefenta fotto una forma fpeciofa, e quafi che feducente? Perciò io mi fermo quì ad efaminarlo con tutta l'attenzione, che fi richiede.

LE REGOLE,

Che una ragione illuminata inspira all' uomo sopra i suoi doveri naturali a riguardo di Dio, di se stesso, de' suoi simili, possono elleno portar giustamente il nome di Dritto, *ed essere riguardate come vere Leggi?*

I.

SE io avessi voluto lasciare interamente questa quistione, per risparmiarmi la pena di risolverla; io non avrei avuto bisogno, che di una riflessione ben semplice, che si offre da se stessa al mio spirito.

Che m' importa in effetti, che si dia il nome di *Legge* alle regole, che io mi son prescritte, o che si appellino semplicemente de' Doveri, ovvero de' Precetti di Morale, che per se stessi non esercitano sopra di me un impero di violenza? Non mi basta egli di sapere, come io me ne son convinto, che l' osservanza di queste regole è necessaria per la perfezione, e per conseguenza per la felicità del mio Essere?

Ho io bisogno, che una Potenza esteriore venga ad atterrirmi col terror delle pene, di cui ella mi minaccia, per costringermi ad amar tutto ciò, che io debbo amare? Ma che cosa una legge positiva potrebbe aggiungnere all' efficacia de' mezzi, che mi v' impegnano? In un motto, la forza di queste regole non dipende

de punto dal loro nome. E qual Legge può esercitare una violenza più dolce, e nel medesimo tempo più potente, sopra un Essere ragionevole, che quella che agisce sopra di lui per quel desiderio permanente ed invincibile, ch' egli ha di esser felice, in guisa che egli è obbligato di amar questa legge, e di conformarvisi per l' amor continuo, che egli ha per se stesso?

II.

Ma io non mi contenterò già di chiuder la bocca con questa sola riflessione generale, a que' che vogliono dubitare della forza del *Dritto Naturale*; ed io non temerò punto di entrare con loro in una discussione più profonda della quistione, che mi dan luogo di agitare.

Io gli pregherò dunque tosto di ricordarsi, che secondo i loro principj medesimi, ciò che fa la forza delle leggi le più imperiose, non è già tanto l' allettamento della ricompensa (motivo che si trova rade volte nelle leggi umane) che il terror, ch' elleno imprimono col timor delle pene, di cui minacciano i violatori ed i refrattarj.

Egli non ci ha benanche persona, che non sente che il timor del male agisce troppo più potentemente sopra la maggior parte degli uomini, che la speranza del bene. Per la forza di questo timore la legge si fa rispettare. Egli non ci ha che Dio, come si dirà in seguito, di cui la volontà essenzialmente e sovranamente efficace, opera immediatamente tutto ciò che gli piace. Il Legislatore assoluto, il Monarca il più potente non ha punto altra via per

per far efeguir le fue leggi, che di fpargere il terrore colla minaccia delle pene, di cui egli difpone. A ciò fi riduce quefta fpecie di violenza, o di coazione, che è attaccata alla legge pofitiva, e fenza la quale ella non farebbe più, che un femplice configlio, ovvero un precetto quafi fempre inefficace.

III.

Io ammetto dunque volentieri quefto principio: ed io credo, che mi bafta per convincere ogni fpirito ragionevole, che le regole del dritto naturale hanno tutti i caratteri effenziali ad un vera legge; poichè elleno hanno ancora quello di regnare fopra l'uomo col timore, e con un timore di un ordine fuperiore a quello, che ifpirano le leggi emanate da'Legislatori i più temuti.

IV.

Per iftabilire quefta propofizione, e per ifviluppare ancor meglio il mio penfiero, io diftinguo tre fpecie di timori, che ftabilifcono l' autorità delle leggi umane, e che loro fan dare il nome di leggi coattive.

La prima è loro comune con quella che fa, in gran parte, la forza delle leggi naturali; e quefta è quella, che ciafcun uomo ha di fe fteffo e de' rimproveri della fua cofcienza.

La feconda è il timore, che ifpira il carattere, ovvero l'autorità del Legislatore, e quefto timore è fempre proporzionato alla grandezza de' mali e delle pene, che fono a fua difpofizione.

L' ultima è quella che ciafcuno uomo ha degli altri fudditi del medefimo Legislatore, che fo-

ſono i miniſtri, gli eſecutori, o i vindici delle ſue leggi.

Se io trovo dunque, che queſte tre ſpecie di timore ſi riuniſcono, ed ancora in un grado ſuperiore, per obbligarmi ad oſſervare le leggi naturali, non ſarò io nel dritto di conchiuderne, che niente manca a queſte Leggi, per portarne giuſtamente il nome, cioè a dire, per iſtabilire quella ſpecie di coazione, che aſſicura l'eſecuzione delle leggi poſitive.

Ciò merita di eſſer diſcuſſo più eſattamente nei tre articoli ſeguenti.

ARTICOLO PRIMO.

Prima ſpecie di timore fondato ſopra il carattere, o ſopra la potenza del Legislatore.

I.

Qual è il Legislatore, ovvero l'Autore e'l fondatore del *Dritto naturale?* Io non potrei dubitare che queſti ſia Dio ſteſſo. Che coſa è in effetti la legge naturale, ſe non è un ordine viſibilmente dettato dall'Autor della Natura; una ſerie, ovvero una conſeguenza neceſſaria dell'idea, ch'egli ci dà del ſuo Eſſere ſupremo, e del noſtro eſſere limitato; dei rapporti eſſenziali, che ſono tra l'uno e l'altro; delle relazioni che ci legano, che ci uniſcono coi noſtri ſimili, e che formano una ſocietà, non ſolamente aggradevole, ma utile, ma neceſſaria per la noſtra perfezione, e noſtra felicità? Legge favorevole, per conſeguenza, a ciaſcun uomo riguardato ſeparatamen-

mente, favorevole a tutti gli uomini conſiderati come non facienti che un tutto, ovvero, che un ſol corpo: Legge ſempre conforme ai lumi della ragione, cioè a dire, a queſto dono del cielo, che ci è comune con tutt' i noſtri ſimili: Legge infine, di cui un amor proprio illuminato baſterebbe ſolo per inſegnarci le regole e che porta giuſtamente il nome di Legge naturale; poichè da una parte ella è l' opera dell' Autore della Natura intera, e dall' altra ella contiene ciò che conviene il megliò a quella del noſtro Eſſere particolare.

Quindi è ſenza dubbio, che come io l' ho già oſſervato altrove, queſta legge è inciſa nel cuore di tutti gli uomini. Le paſſioni poſſono bene oſcurarla qualche volta, e per qualche tempo, ma elleno non la cancellano giammai. Queſta è quella Legge, alla quale tutti gli uomini richiamano ſempre i loro ſimili, come alla conſervatrice, ed alla protettrice del Genere umano. Per queſta condannano gli altri uomini, e ſi condannano fra di loro; ed egli è evidente, che una impreſſione sì generale, un ſentimento sì comune a tutt' i Popoli, ed inſeparabile dalla Natura umana, non può venire, che da una cauſa comune, cioè a dire, dall' Autor iſteſſo di queſta Natura.

II.

Egli è evidente, che tre ſorte di ſentimento influiſcono a formare quella impreſſione di timore, che il Legislatore conſiderato in ſe ſteſſo fa ſopra il noſtro ſpirito.

La prima è la conoſcenza, che noi abbiamo della verità coſtante, e riconoſciuta del ſuo potere.

La

La feconda è l'idea, che noi ci formiamo della giuftizia, colla quale egli lo efercita.

La terza ed ultima è la perfuafione, in cui noi fiamo dell' eftenfione della fua potenza, ovvero delle fue forze, e dell'impoffibilità di refiftere.

In un motto, certezza dell' autorità, della giuftizia dell' autorità, dell' eftenfione dell' autorità, fono i tre caratteri, di cui la riunione rende il Legislatore veramente formidabile; e l'efficacia delle fue leggi è fempre proporzionata al grado, nel quale egli poffiede quefti tre caratteri.

III.

Io ripiglio dopo ciò i tre caratteri, che fono il fondamento del timore, che ifpira la minaccia del Legislatore, Certezza, Giuftizia, Eftenfione della fua Autorità, ed io domando, e piuttofto io non ho già bifogno di domandare, s'egli ci ha, o fe ci può effere un Legislatore, nel quale quefti tre caratteri riuniti abbiano qualche proporzione con la pienezza, ovvero immenfità, onde Dio gli poffiede.

Il Legislatore il più potente fopra la terra, non è che un uomo, e per confeguenza un Effere limitato. Sebbene la fua autorità poffa crefcere a mifura, che quefti tre caratteri ricevano in lui un nuovo accrefcimento, egli è intanto vero di dire, che a qualunque grado, ch' eglino fiano condotti, il fuo potere refterà fempre finito come il fuo Effere. Ma nell'Effere infinito, tutto è infinito: neffuna imperfezione, neffun limite poffono mai reftringerlo, o terminarlo. La sua potenza è dunque in-

infinitamente certa, ed infinitamente giuſta. Io conchiudo dunque per una conſeguenza neceſſaria, che il rapporto del potere de' più potenti autori di ogni legge umana, a quello di Dio, autore della legge naturale, è il rapporto del finito all' infinito.

IV.

Se io ardiſco dunque traſgredire la legge naturale, io reſiſto all'ordine ſtabilito da un Legislatore che poſſiede ſolo la ſuprema Autorità, ſolo la vera Giuſtizia, ſolo la eſtenſione immenſa del Potere; innanzi al quale ogni ginocchio sì proſtra, ogni potenza, ogni forza ſvaniſcono; che tiene nella ſua mano tutt'i beni, che io poſſo deſiderare, tutt'i mali che io poſſo temere; e ch'è il padrone, non ſolamente di punire, ma di annientare l'Eſſere, che egli ha creato, e che ardiſce di eſſere ribelle alla sua legge.

Ma ſe ciò è, come io non potrei dubitarne, quel timore fondato ſopra la minaccia di un Legislatore mortale e fragile come me, può giammai eſſer paragonato col terrore, che m' imprimono le leggi dettate da un Legislatore eterno, ſempre armato di una potenza infinita, e di cui le parole ſon delle parole di vita, e di morte per me?

V.

Tal è l'idea, che la mia ragione mi dà dell'autorità delle Leggi naturali; ed egli non me ne biſognerebbe punto di vantaggio, per convincermi pienamente, che non manca loro niente dalla parte della qualità del Legislatore per eſſere ancora più obbligatorie, ancor più coat-

ti-

tive, che alcuna legge poſitiva. Ma il mio ſpirito gode a ſtabilirſi maggiormente più nella conoſcenza di queſta verità colle pruove del ſentimento, ſempre più intereſſanti, e ſovvente non meno convincenti, che quelle del ragionamento. Colla riunione delle une e delle altre, io accoppierò la tranquillità del mio cuore alla perſuaſione del mio ſpirito,

VI.

Io oſſervo ſubito, che una impreſſione ſegreta mi avvertiſce tutt'i giorni, che il timore della potenza del ſupremo Legislatore è nato, per così dire, con me, come la conoſcenza delle ſue leggi. Egli ſembra, che Dio abbia confidato la cuſtodia della mia anima a queſto timor ſalutare, per contenerla nell'ordine, che conviene alla ſua perfezione, ed alla ſua felicità; per eſercitar continuamente ſopra di quella queſta ſpecie di violenza, che l'aſſoggettiſce alle leggi dettate da una potenza, alla quale neſſuna coſa può reſiſtere.

VII.

Queſto ſentimento non mi è già proprio, egli mi è comune con tutt'i miei ſimili, per ciò che queſte leggi ſono ſtate fatte per loro, come per me. Eglino han riconoſciuto la realità di queſto ſentimento, nei tempi, nei luoghi ſteſſi, ove il loro ſpirito era oſcurato dalle tenebre della più profonda ignoranza, e quei che ſono ancora in queſto ſtato, non lo riconoſcono punto meno. Egli non v'ha punto di Nazione, ove non ſi trovi delle pruove di queſto timor naturale all'uomo, della giuſtizia e della potenza di un Eſſere ſuperiore, ſempre

pronto a punir il delitto, ed a proteggere l'innocenza.

In effetti non è per l'impressione di questo timore, che li segue da per tutto, ch'eglino si arrossiscono d'alcune azioni; ch'eglino vorrebbero poterle nascondere, non solamente agli altri, ma benanche a se stessi? Nel medesimo tempo, siano qualsivogliano gli sforzi che facciano per distornarne la veduta, eglino sentono bene, che non potrebbero evitare gli sguardi penetranti dell'Essere, che vede tutto, che conosce tutto, e che porta la face fino a' nascondigli più tenebrosi del cuore umano; un rimorso interiore rappresenta loro la Divinità come sempre armata contra la ingiustizia; e di là viene ancora, ch'eglino minacciano gli altri di quella Potenza, che temono per se stessi; che rimproverano loro amaramente le violazioni della legge naturale; che li citano a quel Tribunale supremo, che deve esercitare il suo rigore sopra tutt'i violatori di questa legge.

Egli non è punto ancor necessario, per farne loro riconoscere l'equità, l'utilità, la necessità, che quei che la disprezzano, facciano attualmente un male reale, egli basta che non abbiano punto d'interesse presente che gli porti ad eluderne l'autorità: giusti e sovvente severi censori della condotta degli altri nel tempo, che sono indulgenti per se stessi, eglino giudicano molto sanamente delle regole del dritto naturale, allor che sono esenti da passioni, che turbano, o che oscurano la loro ragione.

Tan-

Tanto egli è vero, che tutto il Genere Umano confspira attualmente ad atteftare la realità e la forza di quel terrore efficace, che afficura l'offervanza delle leggi, che il loro Autore ha dettate, ed infegnate, come per una rivelazione naturale, a tutti gli Efferi ragionevoli.

VIII.

Io vado ancora più lungi, ed io non temo punto di dire, che l'empietà fteffa, o piuttofto la ftravaganza dell'Ateifmo ci somminiftra malgrado ella fteffa delle pruove non fofpette di quefta verità.

Io fento dire ad un Poeta, che il timore ha formato il primo, e per così dire, ha partorito gli Dei;

Primus in orbe Deos fecit timor (a).

Io non mi arrefto già a rifpondergli, che non fi teme punto ciò che s'ignora, e di cui non fi ha peranche alcuna idea; donde io conchiuderò, che fe gli uomini han temuto la Divinità, egli bifognava dunque che la conofceffero.

Ma fenza ragionare così fopra le fue parole, io ne derivo quefta confeguenza neceffaria, che il timor della Divinità ha tanto di potere fopra l'uomo, ed è talmente nato con lui, ch'egli lo ha portato ad immaginar de' Dei, come convinto, che il Genere umano avea bifogno di effer contenuto da uno fpavento generalmente fparfo nell'univerfo, e di effer forzato per ciò a fubire il Giogo di quelle primitive leggi, che fanno infatti tutta la fua ficurezza.

 Se

(a) *Stat. Thebaid. Lib.* 3.

Se un famoso discepolo di Epicuro volendo dare al suo maestro la vana e folle gloria di aver osato innalzarsi il primo contra il sentimento di tutti gli uomini, mi rappresenta il Genere umano come oppresso dal fantomo della Religione, che levando la sua testa dal più alto del Cielo, spaventa i mortali con un aspetto formidabile; egli mi fa vedere colla sua stessa descrizione, che ciò ch'egli appella un male, è un male comune a tutte le Nazioni della Terra; e per conseguenza, che il timore della Divinità è sempre stato, come io già l'ho detto, il più grande di tutt'i terrori; timor naturale, ovvero innato allo spirito umano, ed ancor così inseparabile dal suo Essere, come la conoscenza di Dio, e di se stesso.

IX.

Bisogna egli confermare ancora questa verità con un'altra pruova di sentimento? Io la troverò in un luogo presso che lontano dalla vera religione, come l'Ateismo; e ciò sarà nell'Idolatrìa.

Persona non ignora fino a qual eccesso, l'acciecamento e la debolezza dell'uomo l'avea condotta. Conservando sempre nel fondo della sua anima l'ideà della Divinità, e cercando a trovarla in tutto ciò, che percuoteva i sensi, egli avea consegrato, e come deificato tutti gli oggetti de'suoi timori, o de'suoi desiderj; in guisa che dividendo l'Esser divino in tante parti, che egli avea di bisogno ad adempire, o di passioni a contentare, egli offriva de' sacrificj a degli Dei, che riguardava come malefici, per distornare i mali, ond' egli si cre-

credeva minacciato, mentre che la ſua mano non meno criminoſa, immolava delle vittime ad altre Divinità, appellate benefiche, per ottenerne i beni ch'eccitavano la ſua ambizione. Ma da tanto di culti inſenſati, e da queſta moltiplicazione aſſurda de' Dei immaginarj, io ſono ſempre nel dritto di conchiudere, che il timor della Divinità è il più generale di tutt' i motivi, che agiſcono ſopra il cuore dell' uomo. Si direbbe in effetti, che convinto da una perſuaſione intima ed invincibile della ſua dipendenza continua da un Eſſere ſuperiore, egli non abbia cercato, che a moltiplicare i vendicatori de' ſuoi delitti, ovvero i rimuneratorj delle ſue buone azioni; e come queſto ſentimento accompagna ſempre il diſprezzo, ovvero l'oſſervanza delle regole del dritto naturale, egli non vi ha veruna legge poſitiva che poſſa imprimere un timor così giuſto, e così potente.

X.

Se io voglio eſaminare a fondo ancora più queſta materia, in riunendo le pruove del ſentimento e le pruove del ragionamento; io ſupporrò toſto, o piuttoſto io riconoſcerò, che io porto in me ſteſſo un preſentimento ſegreto della immortalità della mia anima, e l'aſpettazione di una vita futura, che non avrà giammai da finire! In vano vorrei affogare queſta opinione nel mio cuore, ed aſcoltare quei che cercano di oſcurarla. Io ſento in me un principio, e come un germe d' immortalità, che non mi permette punto dubitarne. La diſſoluzione degli organi del mio

corpo non mi sembra punto trascinare con se la distruzione di quell' Essere spirituale, che gli è unito. Io non vedo in un Essere indivisibile, ed essenzialmente *Uno*, alcuna causa di separazione, e di corruzione; ed io non concepisco, perchè un Dio così saggio come potente, non avrebbe tirato questo Essere dal niente, che per farcelo rientrare dopo questo corto intervallo, che passa tra la nascita dell' uomo e la sua morte, intervallo che non è che un istante, ed ancor meno agli occhi dell' Essere eterno.

Io dico dunque a me stesso, come Orazio, ed in un senso miglior di lui:

Non omnis moriar, multaque pars mei
Vitabit Libitinam . . . (*a*).

Io trovo in me un'altra idea, che tende a confirmarmi in questo sentimento.

In fatti, se io non potrei conciliare la supposizione della mortalità della mia anima, con l'idea che io ho della sapienza di Dio, io posso ancor meno accordarla con quella, che io ho della sua giustizia . . .

La divisione molto disuguale de' beni, e de' mali del mondo presente, la prosperità nella quale io vedo sovvente passar i giorni dell' uomo ingiusto, l'avversità, che non accompagna punto meno sovvente quei del giusto, o dell' uomo da bene, mi avvertono ugualmente che Dio, il qual è la giustizia stessa, non potrebbe permettere, che un sì grande disordine duri sempre, in lasciando il vizio eternamente sen-

(a) *Horat. Lib.* 3. *Od.* 24.

ſenza pena , e la virtù eternamente ſenza ricompenſa.

Io ne conchiudo dunque, ch' egli verrà un tempo, e che avrà luogo dopo queſta vita deſtinata alla pruova de' buoni e de' cattivi, uno ſtato, ove una diſuguaglianza sì ſorprendente ſarà vantaggioſamente riparata; ed ove il giuſto ſommamente felice, l' ingiuſto ſommamente infelice, faranno ugualmente, s' egli è permeſſo di parlar così, l' apologìa della Provvidenza.

In vano alcuni de' miei ſimili, a cui la lor anima profetiza, come a me, un avvenir favorevole agli oſſervatori della legge naturale, e formidabile a ſuoi violatori, vorrebbero poter allontanare un tal penſiero importuno, che turba, e che avvelena i lor piaceri. Queſto penſiero gli ſegue da per tutto loro malgrado; egli raddoppia i ſuoi ſpaventi a miſura che ſi accoſtano al termine fatale del loro corſo; e toſto o tardi eglino ſono forzati di riconoſcere, che l' uomo trova ugualmente in ſe ſteſſo, ed una riſpoſta di morte per rapporto al ſuo Eſſere corporale , ed una riſpoſta di vita, o d' immortalità per rapporto al ſuo Eſſere ſpirituale.

Non ſolamente il più grande numero de' Filoſofi, ma quaſi tutt' i Poeti, ſenza eccettuarne i più profani, mi fan vedere, che queſta opinione non mi è già propria, e che tal è il ſentimento perpetuo ed univerſale del Genere Umano.

La favola ſteſſa ha reſo teſtimonianza ſopra queſto punto alla verità; ed egli non ſarebbe già poſſibile, che tutte le ſue finzioni ſopra

lo ſtato dell' Anima, ſeparata da' loro corpi, ſopra i ſupplizj de' cattivi, ſopra le ricompenſe de' buoni, aveſſero acquiſtato una sì grande autorità nello ſpirito de' Popoli, s' elleno non foſſero ſtate fondate ſopra un' antica tradizione, che rimontava fino all' origine dell' umanità, e che, ſebbene oſcurata da una miſtura favoloſa d' immagini grossolane, eraſi conſervata e traſmeſſa di ſecolo in ſecolo preſſo tutte le Nazioni; in guiſa che queſta quì è una di quelle materie, ove ſi può dire, che il falſo ancora è una pruova del vero.

XI.

Niente fa meglio ſentire quanto una opinione ha gettato delle antiche e delle profonde radici nello ſpirito di tutti gli uomini, che allorche la tradizione può eſſerne provata, non ſolamente colla teſtimonianza di quei, di cui gli ſcritti hanno reſiſtito alla ingiuria del tempo, ma coi fatti ancora ne ſono come de' teſtimonj muti, e perciò ancora più irreprobabili; io intendo parlar quì de' coſtumi, e degli uſi oſſervati in tutti i paeſi della Terra, che ci ſono conoſciuti. Or tal è il carattere dell' opinione, che tutti gli uomini hanno naturalmente di un Dio vindicatore, che puniſce rigoroſamente dopo la morte tutti i traſgreſsori della legge naturale.

Sopra queſto ſentimento appunto è fondato l' uſo ſtabilito in tutt' i luoghi, ſia di quei giuramenti familiari, per così dire, che non ſono che troppo ſovvente nella bocca di tutti gli uomini, allor ch' eglino vogliono aſſicurar la verità di un fatto, ed eſigere che ſe gli cre-

creda sopra la lor parola; sia di quel giuramento sollenne ch' eglino risguardano come il più fermo appoggio nelle obbligazioni umane; per ciò ch' eglino vi rendono Dio stesso garante della loro buona fede, e della stabilità delle lor promesse. Si direbbe, che la natura abbia scolpito nel lor cuore queste parole di S. Paolo (a), *che gli uomini giurino per colui, che è più grande di loro*; e che tutte le lor querele, tutte le lor differenze si terminino col giuramento, ch'è riguardato come la più grande sicurtà, ch'eglino possono darsi scambievolmente.

Perchè dunque questo rispetto, questa venerazione per lo giuramento, ha ella fatto una impressione sì profonda sopra il Genere Umano? Ciò non è solamente, perciocchè, secondo l'osservazione di un antico Filosofo, l'uomo vi attesta, e vi prende a testimonianza la verità di Dio stesso, come s' egli dicesse: Il fatto che io assicuro, ovvero l'obbligazione che io vengo a contrarre è così certa, ovvero così inviolabile, come egli è vero, che vi ha uno Dio, che l'intende, un Dio incapace d'ingannare, o di essere ingannato. Ma una ragione ancora più sensibile, e più a portata di tutti gli spiriti, ha reso la religione del giuramento ancora più formidabile a tutt' i popoli della Terra; cioè la persuasione intima, nella quale eglino sono sempre stati, e nella quale sono ancora, che Dio è il giudice severo ed inevitabile della violazione del giuramento, come di un oltraggio fatto alla divinità. Eglino hanno

(a) *Ad Hebr. VI. v. 16.*

no riguardato, e riguardano lo spergiuro, come un delitto di lesa Maestà Divina, di cui Dio deve a se stesso il castigo, e la vendetta.

In fatti, questa espressione di S. Paolo, *Deum testem invoco in animam meam*, io chiamo, io appello Dio a testimonianza contro la mia anima, se io tradisco la verità, è contenuta almeno tacitamente in ogni genere di giuramento. Chiunque lo presta, pronuncia una imprecazione, un'anatema contro se stesso nel caso, ch' egli manca alla sua parola; e questa è una verità, che tutte le antiche formole, tutte le cerimonie religiose de' giuramenti provano ugualmente.

Così, per rimontare alla più alta, ed alla più santa Antichità, noi vediamo, che quella specie di trattato, che fu fatto tra Giacobbe e Labano sopra i limiti delle loro possessioni, contiene una minaccia espressa de' Giudizj di Dio (*a*): *Che Dio*, dice Labano, *che il Dio di Abramo e di Nachor, il Dio de' loro Padri, vegga e giudichi tra noi*; e Giacobbe giura dalla sua parte per lo Dio, che il suo padre avea adorato con un santo spavento.

Se si crede, che le pruove tirate dagli Autori profani siano ancora più proprie in un senso, a mostrare l'opinione comune, il sentimento naturale di tutt'i popoli, ascoltiamo colui che la Grecia ha appellato il divino Omero, e ch' ella ha rispettato, non solamente come il più grande de' Poeti, ma come colui, che racchiuda tutt'i misteri, ovvero tutt'i simboli della sua Teologia.

In

(a) *Gen. Cap.* 31. *v.* 53.

In quel Giuramento solenne, che prevenne il duello di Menelao e di Paride, si vede da una parte, che si portano due agnelli, di cui il sangue sparso dovea essere l'immagine della pena degli spergiuri, e di cui li peli, per figurarlo ancor meglio, furono distribuiti dall' una e dall'altra parte alle due armate. Si osserva da un' altra parte, che prima di scannare le due vittime, Agamennone in presenza del Re Priamo, innalza le mani al cielo, e pronuncia così il suo Giuramento in forma di preghiera, di cui egli basta quì di rapportar la sostanza.

Padre Giove, sole che vedi tutto, e che senti tutto, fiumi e terra, e voi che punite i mortali, allorche eglino discendono nell' Inferno, se qualcuno si rende oggi giorno spergiuro, siatene voi testimonj, e siate i conservatori della santità de' giuramenti.

In terminando queste parole, egli porta il ferro nella gola degli agnelli, e dopo le libazioni ordinarie, i Trojani si riuniscono coi Greci per prendere ancora gl'Iddii a testimonianza.

Grande Giove, dicono, e voi tutti, Dei immortali, se qualcuno de' due Popoli viola questo Giuramento, che il suo cervello e quello de' suoi figli sia sparso sopra la Terra, come il sangue che io ho versato.

La narrazione di queste cerimonie farà ancora più d'impressione nella bocca dagl' Istorici che in quella de' Poeti? Si troveranno contenute nella formola del Giuramento, che secondo Tito Livio (a), prevenne il celebre combattimento degli Orazj e de' Curiazj.

A-

(a) *Liv. Lib. I. n. 24.*

Ascoltate Giove (dice l'Araldo del Popolo Romano), *e voi Albani, prestate l'orecchio: se il Popolo Romano manca all'osservanza del trattato, ch' è stato recitato pubblicamente, percuotetelo allora, o Giove, come io vado a percuotere oggi giorno questo porco, e tanto più duramente, quanto che avete più di forza, e di potenza*. Ed in terminando queste parole, egli percosse il porco con una selce.

Se il Cristianesimo ha fatto abolire quest'antica cerimonia, vi si erano sostituite per lo corso di molti secoli delle minacce della vendetta divina, delle imprecazioni, e degli anatemi troppo più capaci di fare impressione sopra degli spiriti ragionevoli, che lo spettacolo allegorico di una vittima immolata a degli Dei immaginarj. Ciò ancor avea fatto stabilire, durante qualche tempo, l'uso di ricorrere ai ministri della Chiesa, e sopra tutto al sommo Pontefice, per assicurare l'osservanza de' Trattati fatti tra i Principi Cristiani, con lo rispetto della Religione, e col timore delle pene spirituali più formidabili in fatti che le pene temporali.

L'abuso, che gli adulatori della Corte di Roma han voluto fare di questi anatemi, per conchiuderne, che il Papa aveva un potere, almeno indiretto, sopra il temporale dei Re, ha fatto cessar questo uso; ma il fondo dell' obbligazione che si contrae col giuramento, e quella imprecazione tacita, ma reale, che contiene, non sussiste punto meno. Il timor di un Dio vendicatore vi resta sempre inseparabilmente attaccato; ed in tutt' i tempi, co-

come in tutt'i paesi, egli sarà vero il dire, che questo timore, comune a tutto il Genere umano, è riguardato come il più potente motivo della sommissione, ch'è dovuta all'autorità delle leggi, e sopratutto della legge naturale.

Quindi è quell'orrore, col quale si risguardano gli spergiuri. Detestati per tutto come colpevoli di una infedeltà, che può essere appellata sagrilega, eglino portano, dopo questa vita, una parte della pena che merita il lor delitto, ed eglino diventano una pruova vivente dell'impressione, che la Religione del Giuramento, e per conseguenza il timore della Giustizia divina, fa sopra tutt'i cuori.

XII.

A tante pruove, che mi convingono, che dalla parte del Legislatore, egli non manca niente alle leggi naturali per aver quella forza coattiva, che dipende dal timor delle pene, io debbo aggiugnere ancora due riflessioni importanti, che io riunisco a cagione del grande ligame, ch'elleno hanno fra di loro.

Prima Riflessione.

Io vedo, che Dio Autore di ogni potenza, come io lo dirò ben tosto, ha permesso a tutte quelle che regnano sopra la terra, di dar delle leggi ai Popoli che loro sono soggetti. Ma come in questo mondo elleno non hanno punto di superior visibile, che possa loro darne a se stesse, egli non vi ha che Dio, che regna sopra le Potenze sovrane, ed il solo freno capace di contenerle, è il timore del

Pa-

Padrone comune, dell'arbitro ſupremo di tutti gli Eſſeri, che per queſta ragione, è appellato il Re de' Re.

E ciò Orazio eſprimeva per queſti due verſi (*a*);

Regum timendorum in proprios greges
Reges in ipſos imperium eſt Jovis.

Ma in queſto alto grado di potenza, che gli rende ſuperiori a tutt' i loro ſudditi, ed inferiori a Dio ſolo, eglino ſentono che ſono uomini, e la ridicola ambizione de' Principi, che hanno voluto paſſar per Dei, è ſtata riguardata come una follia. In vano aſpiravano a dividere gli onori della Divinità; ſi diceva egualmente da tutti, che colui, che pretendeva farſi adorar da' Popoli come un Dio, non era certamente che un uomo a' ſuoi proprj occhi. Forzati di conoſcere, ch' eglino ſon uomini, ſentono per conſeguenza, che ſon mortali; che il momento della morte gli uguaglierà al minore de' loro ſudditi, e che ricaderanno allora tra le mani di un Giudice formidabile, al Tribunale del quale, egli non vi ha punto eccezione di perſona; e da cui, com' egli lo dichiara egli ſteſſo nelle ſue Scritture, i Potenti, che avranno abuſato del lor potere, ſaranno ancora il più potentemente tormentati.

Tal è dunque l' impreſſione di queſto timore ſopra lo ſpirito di quegli ſteſſi, che non temono perſona, ch' egli baſta ſolo per aſſoggettargli all' imperio delle leggi naturali. Eglino ſi fanno gloria di riſpettarne, e di ſeguirne le re-

(a) *Lib. III. Od.* 1.

regole; eglino soffrono impazientemente il rimprovero di averle violate. Non se n'è quasi veduto alcuno in qualunque paese, e di qualsivoglia Religione ch' egli facesse professione, anche durante il regno della Idolatria, che non abbia raccomandato il culto di un Essere supremo, a cui dovesse egli stesso render conto delle sue azioni; affinche non si riconoscesse sommesso a questo dritto naturale, che avea la sua sorgente nella Divinità stessa. In fatti alle leggi naturali debbonsi principalmente applicare quelle belle parole di un Imperadore Romano (*a*).

La maestà del Sovrano non si manifesta giammai più degnamente, che allora ch' egli riconosce altamente che il suo potere è limitato dalle leggi. Sommettersi al di loro Imperio, questa è qualche cosa di più grande, che l' Imperio medesimo.

Seconda Riflessione.

Se le leggi naturali hanno assai di forza per regnare sopra i Re stessi col timore dell' Autore di queste leggi, elleno non regnano punto meno tra i Re, ovvero tra le differenti Nazioni paragonate l' une colle altre. Elleno sono il solo appoggio ordinario di quel dritto, che merita propriamente il nome del *Dritto delle Genti*, cioè a dire, di quello, che ha luogo tra Regno e Regno, ovvero tra Stato e Stato.

Alcun superiore comune, alcuna autorità umana non ha il potere di comandare, o di dar delle leggi all' uno ed all' altro: ugualmente

e

(a) *Lib. 4. Cod. De legibus.*

e reciprocamente indipendenti, eglino non hanno per regola che la lor sola volontà. Qual è dunque il motivo, che gli contiene scambievolmente nei giusti limiti; che basta comunemente, e fuor dei tempi di guerra, per impedir dalle due parti la violazione del dritto naturale; che durante la guerra stessa lor fa conservare fino ad un certo punto, il rispetto, ch'è dovuto ai dritti dell'umanità? Egli è evidente che non se ne può immaginare alcun'altra ragione, che quel timore della Divinità, ch'è comune a tutti gli uomini. Quei che governano, sentono come quei che son governati, che tutte le nazioni, come tutti gli uomini considerati separatamente, hanno un Padrone supremo, di cui un de' nostri più grandi Poeti ha detto (a):

De' più fermi Stati la caduta spaventevole,
Quando egli vuole, non è che un gioco della sua mano formidabile.

Il timore ed il sol timore di questo braccio onnipotente mette un freno al furore de' Popoli; e questo gli obbliga contenersi ne' giusti limiti de' loro dritti scambievoli. Felici, quando seguono queste regole della legge naturale, che sono la sorgente del Dritto delle Nazioni; infelici, quando se ne allontanano; eglino sono sempre istruiti dalle loro infelicità stesse, dell'obbligazione di conformarsi a questa legge salutare, che decide della lor felicità, o della loro infelicità!

Non sono io dunque punto nel dritto di conchiudere ugualmente da queste due riflessioni,

(a) *Esther, Act. 3. Scen. 4.*

ni, che come egli vi ha delle leggi primitive che la Natura detta a tutti gli uomini, egli vi ha puranche un timor generale, ch'ella inſpira loro per l'Autor ſupremo di queſte leggi: timore di cui la forza e l'efficacia non riſplende mai di vantaggio, che allora che ſi vede da una parte che regna ſopra i Re ſteſſi, e dall'altra, ch'egli baſti aſſolutamente per divenir come un'argine, e come una barriera potente, alla quale vengono a romperſi i flutti, ovvero i movimenti impetuoſi delle Nazioni le più indipendenti l'une dalle altre?

XIII.

Io poſſo al preſente ridurre ad una ſola propoſizione tutto ciò che ho detto ſopra queſta ſpecie di coazione, o di violenza, che un utile ſpavento attacca alle leggi naturali; e la verità di queſta propoſizione è sì evidente, ch'ella non ha già biſogno di dimoſtrazione.

Le pene, di cui le Potenze della terra ci minacciano per farci obbedire alle lor leggi poſitive e temporali, ſono alle pene, che Dio prepara alli violatori delle leggi naturali ed eterne, come il legislatore è al legislatore, o come l'uomo è a Dio, cioè a dire come il finito all'infinito; ed egli ſembra, che queſta ſpecie di proporzione ſia chiaramente contenuta nelle ultime parole della formola del Giuramento, che Tito Livio ci ha conſervate (*a*): *Tanto magis ferito, quanto magis potes, polleſque*. Come ſe l'Araldo, che pronunciava quella formola, aveſſe detto: *Dio, per quanto la voſtra forza, la voſtra potenza è da più di quella degli* uo-

(a) *Lib. I. n. 24.*

uomini, percuotete lo spergiuro infinitamente più, che io non posso percuotere questa vittima.

Egli non vi ha dunque paragone a fare tra i diversi generi di timore, che il potere del Legislatore divino, e l'autorità de' legislatori umani c'ispirano; nè per conseguenza tra i differenti gradi di coazione che timori sì sproporzionati attaccano alle Leggi naturali, ed alle leggi civili.

Ciò ha fatto dire a' Giureconsulti Romani, che una legge positiva può essere distrutta, ovvero annullata da un' altra legge positiva; ma che una simile legge non può giammai attentare sopra la legge naturale. *Civilis ratio civilia quidem jura corrumpere potest; naturalia vero non utique* (a). E ciò ancora può servire a fissar il vero senso di queste parole osservabili di un Imperadore Romano (b): *Jurisjurandi contempta religio satis Deum habet ultorem*, cioè a dire, che per assicurare la religione del Giuramento, e l'obbligazione formidabile, che n'è l'effetto, egli basta sapere, che Iddio stesso è il Giudice, e 'l vindice dello spergiuro: parole, che si possono applicare ugualmente ad ogni violazione delle leggi naturali. La giustizia dell' Autor di queste leggi non è punto meno armata contro quei, che le trasgrediscono, che contro i violatori del Giuramento, che non aggiugne niente all'obbligazione di osservarle, nè alla forza delle nostre obbligazioni, e che non serve che a richiamarci la memoria di questa Giustizia inesorabile.

XIV.

(a) *Instit. De legit. Adgn. Tutela lib.* 3.
(b) *Alesf. Severo Lib. II. Cod. De Reb. creditis, & De Jure Jurando.*

XIV.

Io non ho impiegato fin quì che delle pruove di sentimento, e di ragionamento per far vedere, che le regole del *Dritto naturale*, opera del divino Legislatore, non meritano punto meno il nome di leggi coattive, che le leggi civili, o positive, che sono emanate dai legislatori umani. Ma, s' egli fosse necessario di unirvi delle pruove di altro genere, io potrei accumular qui una folla di autorità, per far vedere che questa verità è stata riconosciuta ed attestata dagli uomini di tutt' i paesi, di tutt' i tempi, di tutte le condizioni. Ma questo è un dettaglio, che mi condurrebbe troppo lungi; ed io forse ho a rimproverarmi di essermi troppo diffuso sopra questo primo punto. Egli è tempo di passare al secondo, e di riguardare la stessa materia sotto un altro aspetto; io voglio dire, che dopo aver considerato quanto la legge naturale è obbligatoria e coattiva, a non guardarne, che l' autorità del Legislatore, io debbo convincermi al presente, ch' ella non lo è punto meno, allor che io ne giudico pe' sentimenti, e per la disposizione di colui, a cui ella è imposta, cioè a dire, dell' uomo.

ARTICOLO SECONDO.

Secondo genere di coazione, o di violenza, attaccata alla Legge Naturale. Il timore, che l' uomo ha ai se stesso.

I.

Tutto ciò, che io ho osservato nel primo

articolo ſopra gli effetti del terrore, che la potenza del ſupremo Legislatore imprime nel cuore dell' uomo per ſommetterlo alla legge naturale, conviene ancora all'articolo preſente, per ciò che il giudizio interiore che io porto di me ſteſſo, e'l timor, che io ho de' rimproveri, ovvero de' rimorſi della mia coſcienza, ſi miſchiano, e ſi confondono talmente con l' opinione che io ho della Giuſtizia divina, e lo ſpavento, che n'è l'effetto, che ſi può dire che io non temo me ſteſſo, che per ciò che io temo Iddio. Ma ſenz'arreſtarmi a ricercar quì troppo ſottilmente la differenza, o a miſurar la diſtanza de' due ſentimenti, che hanno un ligame sì intimo, io non potrei dubitare che io non abbia l' uno e l' altro. Io temo Dio, e ciò ha fatto la materia dall'articolo primo: io temo ancora me ſteſſo, e queſto è l'oggetto dell' articolo preſente.

II.

Ma com' egli è poſſibile, che io tema me ſteſſo. Queſta è una quiſtione alla quale io potrei diſpenſarmi di riſpondere. La verità, la realità di queſto timore mi ſono intimamente conoſciute, e quando l'eſiſtenza attuale di un fatto è certa, la poſſibilità n'è più che dimoſtrata. Ma egli non ſarà forſe punto inutile di arreſtarmi quì un momento ad eſaminar qual è la cauſa e la natura di un timore, che ſembra toſto sì ſingolare; per ciò che queſta ricerca potrà ſpandere un più grande lume ſopra ciò che io dirò nella continuazione di queſto articolo.

Io mi domando dunque, ancora una volta,

ta, com' egli può esser vero, che io mi tema veramente? Per qual cambiamento straordinario il mio amor proprio si cangierebbe egli in una spezie di collera, ovvero d'indignazione contro me stesso? Non è egli questo amore, che mi fa riguardare tutt'i movimenti, tutte le operazioni della mia anima, con una segreta compiacenza? Egli mette un velo sopra i miei difetti: egli gli trasforma ancor qualche volta in virtù. Come dunque questo approvvatore, questo adulator perpetuo diverrebbe egli per me un ammonitore importuno, ed un censore severo? Questo è un problema, che Medea, o piuttosto Ovidio sembra di aver risoluto da molto tempo, allor che le fece dire:

Video meliora, proboque
Deteriora sequor (a):

La Teologia del Paganesimo, poco lontana sopra questo punto da quella del Cristianesimo, destinguea dunque, se si può parlar così, due uomini nel medesimo uomo, e come due anime in una sola.

Da una parte, un' anima illuminata, intelligente, ragionevole, che conosce il suo dovere, che sa in che consiste la perfezione del suo Essere, e che sente, che ciò deve cercare, cioè la sua felicità.

Dall'altra, un'anima intorbidata ed oscurata dalle nuvole, che le passioni vi spandono: cieca sopra i suoi veri interessi; trascinata dall'impression seducente degli oggetti sensibili, più tosto che condotta dai lumi della sua intelli-

(a) *Ovid. Met. Lib.* 7.

genza; cercando la ſua felicità nei ſuoi ſteſſi ſmarrimenti, ed allontanandoſene ſempre più, per ciò che ella vuol trovarla in ciò che fa la ſua imperfezione.

Ecco ciò che avea condotta l'antica Filoſofia a dar due anime all'uomo. L'una ragionevole, l'altra ch'ell'appellava ſenſitiva: l'ultima fatta per obbedire alla prima; ma che cerca ſempre a ſcuoterne il giogo, e non riuſcendovi, che troppo frequentemente.

S'egli è ſembrato aſſurdo di voler fare due anime di una ſola, e di divider un Eſſere indiviſibile; una miglior Filoſofia, ed anche la Teologia la più ſublime, in inſegnandoci il cambiamento avvenuto nello ſtato dell'uomo, ha ſoſtituito alle antiche chimere la celebre diſtinzione della natura primitiva dell'uomo, ove tutto era ſano e nell'ordine, e della natura alterata e corrotta; dell'uomo ſpirituale, che fa ſommettere il ſentimento alla ragione, e dell' uomo terreſtre ed animale, in cui il ſentimentimento, ovvero la paſſione uſurpa ſovvente l' imperio della ragione.

Una coſcienza intima, ed una ſperienza continua, m'inſegna come a tutt'i miei ſimili, la realità di queſta diſtinzione. Io ſento tutt'i giorni il mio cuore diviſo, e come lacerato da due movimenti contrarj; l'uno, che lo porta verſo il bene, che la mia ragione gli moſtra interiormente; l'altro, che lo traſcina verſo il male riveſtito di un'apparenza di bene, che i ſenſi, ovvero la ſua immaginazione gli preſenta. Ma nel tempo ſteſſo di queſta ſpecie di ſedizione domeſtica, o piuttoſto inteſtina,

che

che si sveglia tra me e me stesso (stato violento, ove mi accade sovvente di non fare il bene che io voglio; e di fare il male, che io non voglio) io non cesso punto di apprendere e di temere il giudizio di questo censore rigoroso, che io porto nel mio seno. Io non potrei impedirmi di prevvedere quel tristo ritorno, che la mia anima farà o presto, o tardi in se stessa; ovvero quel rimprovero inevitabile ch' ella si farà un giorno, di aver sagrificata la sua perfezione, e per conseguenza la sua vera felicità, alla dolcezza passaggiera e rapida di un piacer criminoso, di cui non gliena resta, che una ricordanza amara, ed un pentimento crudele; in guisa che col timore stesso di questa specie di tormento, io rendo mio malgrado una testimonianza certa alla Giustizia ed alla forza della Legge naturale, nel tempo stesso, che io più me ne allontano.

III.

Voglio io convincermi della realità, e per così dire, della universalità di questo sentimento, che la Natura, o piuttosto il suo autore, ha scritto e scolpito nel cuore umano? Io riconosco subito, che i miei simili riguardano tutti come un vero supplicio per l'uomo, di esser cattivo con se stesso. In vano cercano di evitarlo, in distornando i lor occhi da un oggetto ch' eglino non possono vedere senza dolore, ed in fuggendo se medesimi: ciò ha fatto dire ad un antico Poeta;

Hoc se quisque modo semper fugit;

Ma Seneca risponde molto bene; *Quid, si non effugit?* Che serve all' uomo di fuggir se stes-

ſteſſo, ſe non può ſcappare, e rubbarſi a ſe medeſimo; ſe l'idea del ſuo delitto lo perſeguita in tutt'i luoghi; e per ſervirmi di una eſpreſſione della ſcrittura Santa, ſe *il ſuo peccato ſi corica ſempre alla ſua porta* ſenza permettergli giammai di dormire in ripoſo (*a*)? Era il timore di queſto ſtato, che dettava ad Orazio il conſiglio ch'egli dava al ſuo amico, di conſultare i ſapienti, per apprender da loro a diminuir le ſue inquietudini, e renderſi amico di ſe ſteſſo, e di ſtabilirſi in una perfetta tranquillità (*b*);

Quid minuat curas, quid te tibi reddat amicum?
Quid pure tranquillet?

IV.

La favola medeſima, che nella ſua origine non è ſovvente ſtata, che una ſpecie di Morale preſentata agli occhi del popolo ſotto delle immagini ſenſibili, diviene per me una novella pruova di queſta verità.

Perſona non ignora la finzione celebre nell' Antichità profana di quell' anello trovato dal paſtor Giges, che lo rendeva inviſibile quando egli volgeva la pietra dalla ſua parte, e che lo metteva perciò nello ſtato di commettere impunemente i più grandi delitti, per ciò ch' egli non temeva punto di averne i teſtimonj.

Ma queſto anello, che lo naſconde alla veduta degli altri uomini, non lo ſtrappa punto alla ſua; e ciò ha dato luogo a Platone di trattare quel famoſo problema di morale, ov' egli eſamina, ſe ſuppoſto, che un ſimile anello s' im-

(a) *Geneſ. Cap. 4. v. 7.*
(b) *Horat. Lib. I. Epiſt. 18. ad Loll.*

imbatteſſe tra le mani dell'uomo dabbene, egli reſterebbe fedele alla Giuſtizia, ovvero, ſe la ſicurezza dell'impunità lo renderebbe ingiuſto, e colpevole. Ma queſto problema non merita già queſto nome, ſe ſi vuol credere a queſto grande Filoſofo, ed a quei che hanno camminato ſopra le ſue tracce. Che ſervirebbe, ſecondo loro, queſto anello di Giges all'uomo dabbene? Egli vuol eſſer giuſto per ſe ſteſſo, e non già per averne la riputazione nello ſpirito degli altri uomini. S'egli teme la cenſura, egli teme ancor più quella della ſua coſcienza; ed egli non ſi vuol mettere punto in uno ſtato, ove per parlare come uno de' noſtri più grandi Poeti, egli *non potrebbe ſenza orrore guardar ſe ſteſſo*.

Cicerone, volendo vincer Platone a queſto riguardo, ſembra di aver immaginato il metodo il più ingegnoſo per cavar di bocca queſta confeſſione a quei, che nel fondo della loro anima vorrebbero, che la giuſtizia non foſſe che una chimera.

Io lor dimando, dice queſt'orator Filoſofo, ciò che farebbero eglino dell'anello di Giges, ſe veniſſe nelle lor mani? Eglino mi riſpondono, che la ſtoria di queſto Paſtore non è, che una favola immaginata da Platone, che ſuppone una coſa impoſſibile. Ma, io dico loro, ch' ella non è già impoſſibile aſſolutamente, e che può realizzarſi ancora in più occaſioni, ove l' uomo ſi trova nello ſtato di peccare contro la legge naturale con sì poco timore di eſſere ſcoverto, come s'egli aveſſe al ſuo dito quel famoſo anello. Io dunque fo lor iſtanza di dirmi

mi ciò ch'eglino farebbero in questa supposizione; e s'eglino si contentano sempre di negare la possibilità del fatto, io loro rispondo, che ciò non è punto della possibilità, ch'egli si agisce tra noi; e che tutta la quistione è di sapere, che cosa eglino farebbono, se ciò che riguardano come impossibile divenisse in effetti possibile. Infine s'eglino rifiutano ancora di spiegarsi chiaramente, io argomento contro di loro dal loro rifiuto stesso. Egli non può esser fondato, che sopra ciò, che sentono bene che s'eglino mi facessero una risposta precisa, egli avverrebbe di due cose l'una, o che in confessando che s'eglino potessero rendersi invisibili, eglino si libererebbero senza moderazione alle passioni le più ingiuste, eglino sarebbero forzati di confessare nel medesimo tempo, ch'eglino sono degli scellerati; o che s'eglino facessero una migliore risposta, eglino non potrebbero impedirsi di riconoscere la verità di quel rispetto, che l'uomo ha naturalmente per se stesso, e di sentire che il timore di divenire uno spettacolo insopportabile a' suoi proprj occhi, basta per far loro osservare la legge naturale, quando ancora egli sarebbe sicuro di poterla violare impunemente.

Io conchiudo dunque con Cicerone, che poichè nessun uomo non può confessare, ch'egli abuserebbe dell'anello di Gyges, s'egli ne fosse il possessore; egli è dunque vero, che ogni uomo riguarda questa disposizione come contraria alla perfezione del suo Essere, ammaestrato dalla natura stessa a temere quel Giudice interiore, di cui ella ha situato la sede nel

cuo-

tore di ogni creatura intelligente.

V.

In effetti, questi non sono solamente i Filosofi, che han pensato di questa maniera, durante il tempo stesso della Idolatria: i Poeti i meno scrupolosi hanno attestato la verità e l' efficacia di questo timore.

Io sento un antico Poeta dirmi, che niente non è più miserabile, che un'anima, a cui la sua coscienza rimprovera un'azion peccaminosa:

Nihil est miserius, quam animus hominis conscius (a).

Un altro mi dice in termini ancora più energici, che la primiera pena del delitto è, che alcun colpevole non è assoluto, quando egli non avrebbe per giudice, che se solo:

Prima hæc est ultio, quod se
Judice, nemo nocens absolvitur.

Che in vano scappa egli al rigor delle leggi, poichè ricade tra le mani di una coscienza formidabile, che lo spaventa, che lo turba continuamente con una ricordanza vendicatrice, ch' esercita sopra di lui una specie di tortura interiore:

. . . . Cur tamen hos tu
Evasisse putes, quos diri conscia facti
Mens habet attonitos, & surdo verbere cædit
Occultum quatiente animo tortore flagellum (c)?

Tormento più rigoroso, secondo il medesimo Poeta, che quei che Radamanto fa soffrir nell' inferno. Ed in che consiste questo tormen-

(a) *Plautus Mostell. Act. III Sc. I. v. 13.*
(b) *Juven. Sat. 13. v. 2. & 3.*
(c) *Juven. Sat. 13. v. 192. & se.*

mento? A portare notte e giorno nel ſuo cuore un teſtimonio, che ne diviene il carnefice:

Pœna autem vehemens ac multo ſævior illis,
Quas aut Cæditius gravis invenit, aut Rhadamantus,
Nocte dieque ſuum geſtare in pectore teſtem (a).

La morale ſteſſa poetica è ſtata fino a dire, che la ſola volontà di commettere il delitto pruova queſta ſpecie di caſtigo;

Has patitur pœnas peccandi ſola voluntas (b).

Ed un altro Poeta preſo da un entuſiaſmo virtuoſo, non crede già poter fare una beſtemmia più forte contra la crudeltà de' tiranni, che di deſiderar loro per ſupplizio la pena di aver ſempre innanzi agli occhi lo ſpettacolo della virtù, e di conſumarſi per lo ſpavento all' aſpetto di quella, che hanno abbandonata:

Magne Pater Divum, ſævos punire Tyrannos
Haud alia ratione velis, cum dira libido
Moverit ingenium, ferventi tincta veneno
Virtutem videant, intabeſcantque relicta (c).

VI.

La verità, che queſti Poeti atteſtano, fa naturalmente una impreſſione sì forte ſopra tutti gli ſpiriti, che i popoli ancora ne rendono teſtimonianza.

Un Attore recita ſopra il teatro di Atene queſto verſo, ove un Poeta tragico faceva così il quadro di un uomo giuſto:

Egli non vuol già ſembrar giuſto, ma eſſerlo (d).

Tut-

(a) *Juven. Sat.* 13. v. 196. & *ſeq.*
(b) *Juven. Sat.* 13. v. 208.
(c) *Perſ. Sat.* 3 v. 35. & *ſeq.*
(d) *Aeſchilo Sept. contra Thebaſ.* v. 598.

Tutto il popolo applaudiſce a queſto ritratto, e ne fa ſopra il campo l'applicazione ad Ariſtide preſente, a cui egli avea dato in effetti il ſoprannome di giuſto.

Temiſtocle annuncia al medeſimo popolo, che gli è venuto nello ſpirito un penſiero ſommamente vantaggioſo allo Stato; ma che ſarebbe pericoloſo di proporlo in pubblico. Il popolo gli ordinò di comunicarlo al ſolo Ariſtide.

Temiſtocle gli confida il suo diſegno, ed Ariſtide ritorna a dire al popolo in aſſemblea, che niente non poteva eſſere nè più utile alla Repubblica, nè nel medeſimo tempo più ingiuſto, che il penſier di Temiſtocle; e ſopra queſta ſola riſpoſta, tutto il popolo impone ſilenzio a Temiſtocle: tanto, aggiugne Plutarco, tutto quel popolo aveva di confidenza nella probità di Ariſtide, e tanto era egli ſteſſo amator della giuſtizia. Queſti dunque quì ſono, non già de' Filoſofi, non già un ſol uomo dabbene, eglino ſono un popolo intero, che atteſta, che il ſolo timore, e'l ſolo orror naturale della ingiuſtizia baſta per diſtornar l'uomo da commetterla, ſenz'alcun altro motivo, che quello di non eſſer punto forzato di condannarſi da ſe medeſimo.

VII.

Sarò io dunque ſorpreſo dopo ciò, ſe io leggo uno degli antichi Storici, che ha meglio conoſciuto il fondo del cuore umano, che queſta coſcienza vendicatrice, di cui la voce ſi fa ſentire alle anime le più perverſe, vi veglia continuamente a rappellare, ed a far riſpettare l'autorità delle leggi naturali?

Chi

Chi crederebbe, che questi fu Tiberio, questo Principe sì indurito nel male, sì accostumato alla crudeltà, che riconobbe e confirmò la verità di questa dottrina? Tacito ci ha conservato la pruova nel luogo de' suoi Annali, ove egli rapporta i termini di una lettera, che Tiberio scrisse al Senato dalla famosa isola di Capri, ov'egli si era come rilegato da se stesso per involarsi alla veduta degli altri uonini, ed ov'egli avrebbe voluto poter nasconderli a' proprj occhi:

Che vi dirò io, Padri Conscritti? o come vi scriverò io? ovvero prenderò piuttosto il partito di non scrivervi affatto nel tempo presente? I Dei, e le Dee mi confondono e mi perdono più miserabilmente, che io non mi sento perir tutti i giorni, se io lo so. Parole oscure ed imbarazzate, ch'erano come il quadro naturale ed ingenuo del torbido, e dell'agitazione della sua anima.

Quindi conchiude Tacito, che i delitti di questo Imperadore si erano cambiati per lui in supplizj. Ciò non è dunque (aggiugne egli) senza ragione, che uno de' più grandi maestri della sapienza era stato solito dire, che s'egli era possibile di aprire il cuore, e se si può parlar così, le viscere de' cattivi, noi vi vedremo le piaghe, ed i tormenti, ch'eglino provano. Perchè allo stesso modo, che il corpo soffre delle piaghe sensibili colla violenza de' colpi ch'egli riceve; così l'anima è come lacerata dal[illegible] crudeltà, dal furor della passione, colle ri[illegible]i funeste, ch'ella inspira. Nè la [illegible]a, nè la più profonda solitudi[illegible] garantirne Tiberio, nè rassicurar-

rarlo assai per impedirgli di confessar egli stesso le pene, e la tortura, ch'egli risente nel suo cuore.

Tal è dunque la forza di questo utile spavento, che l'uomo ha di se stesso; secondo fondamento dell'imperio segreto delle leggi naturali. Egli mi resta a parlar brevemente del terzo, io voglio dire, del timore degli altri uomini.

ARTICOLO TERZO.

Ultimo genere di coazione, ovvero di violenza attaccata alle leggi naturali. Timore degli altri uomini.

I.

Se l'uomo potesse bastare pienamente a se stesso, s'egli si trovasse più felice nello stato della perfetta solitudine, che in quello della società, una gran parte delle regole della legge naturale sopra i suoi doveri a riguardo de' suoi simili, diverrebbe inutile per rapporto a lui, o almeno egli non avrebbe quasi alcuna occasione di metterle in pratica, e per conseguenza il timor de' suoi simili potrebbe non fare, che una impressione leggiera sopra il suo spirito.

Ma una tal supposizione è quasi un caso metafisico nell'ordine naturale. I bisogni dell'uomo, la cura della sua sicurezza, il desiderio della comodità della vita, l'amor del piacere, il gusto ancora e l'inclinazione naturale che gli fa amare la compagnia de' suoi simili,

tut-

tutto influiſce ugualmente ad impegnarlo a vivere cogli altri uomini. Così il timore de' mali, ond' egli è minacciato dalla lor parte, allorchè egli viola a lor riguardo le regole dell' equità naturale, è un de' più potenti motivi, che lo coſtringono ad oſſervarle; e forſe ancora il più potente di tutti, ſe ſi conſulta la diſpoſizione comune della più grande parte del Genere umano.

II.

Ma nel timor che gli uomini hanno gli uni degli altri, io credo poterne diſtinguere due ſpecie differenti.

L'una, che fa impreſſione più al mio ſpirito, che a' miei ſenſi, perciò ch' egli non mi preſenta che de' mali, che dipendono in qualche maniera dalla opinione, che io ne ho.

L'altra, che fa impreſſione all'uomo intero, cioè a dire in quanto egli è corpo e ſpirito: mali indipendenti dalla ſua opinione, per ciò che il diſordine, ch' eglino producono nel ſuo corpo, e l'impreſſione, che producono nel ſuo ſpirito, non hanno niente di volontario dalla ſua parte, o piuttoſto ſono ſempre realmente contrarj alla ſua volontà.

III.

A riguardo della primiera ſpecie di timore, l'uomo conſiderato nello ſtato della ſocietà è circondato da tanti giudici e da tanti cenſori, quanti ſono gli ſpettatori delle ſue azioni. Egli ſa che le regole del Dritto naturale ſono loro conoſciute come a lui; che tanti uomini ne giudicano ſanamente, allorchè l' intereſſe, ovvero le paſſioni non oſcuran punto il lume del-

della lor ragione. Il lor giudizio è dunque tanto più a formidarsi per lui, quanto egli è più giusto ordinariamente.

Un sentimento interno c'insegna, che ogni Essere ragionevole desidera sempre di esser perfetto; ch'egli si affligge, allorquando è obbligato di sentire, che non l'è già; ch' egli non può impedirsi di rimproverarsi le sue imperfezioni, le sue debolezze, i suoi smarrimenti; che s'egli non può nascondergli o agli altri, ovvero a se stesso, il suo amor proprio cerca almeno di palliarli, di mascherarli, ovvero di diminuirli, e di scusarli, per addolcire l'amarezza di un sentimento così doloroso per lui, come il sentimento della sua imperfezione.

Ma da un'altra parte, le testimonianze del suo amor proprio, anche allora che gli sono più favorevoli, non gli bastano già. Com'egli non può impedirsi di considarsene fino ad un certo punto, egli cerca sempre ad assicurarsene ancora più per lo giudizio de' suoi simili; ed allorch' egli crede poter contare sopra la loro stima, e sopra le loro lodi, allora egli comincia a godere in pace dello spettacolo lusinghiero della sua perfezione.

Così quanto l' approvazione di quei che lo circondano accresce la sua soddisfazione allorch'egli ha fatta una buona azione, altrettanto il dispiacere ch'egli prova, allorchè egli è obbligato di condannarsi egli stesso pel male ch' egli fa, riceve un accrescimento sensibile per la disapprovazione e per lo biasimo de' testimonj della sua condotta.

Egli sembra, che il di lor giudizio sia per lo suo amor proprio una specie di quadro, ov' egli si contempla con più di compiacenza ancora, che nell' originale, cioè a dire, in se stesso; e si direbbe, che tutti gli uomini rassomigliano sopra di questo punto a quelle femmine gelose della lor bellezza, che non ne sono giammai più contente, che allora ch'elleno credono riconoscerne tutt'i tratti nella immagine, che un pennello adulatore loro presenta, mentre che quelle, di cui la bruttezza non può essere mascherata da tutta l'arte del Pittore, evitano di riguardarsi in un ritratto, che sembra loro rinfacciare la difformità della lor figura.

Il desiderio della gloria, e'l timor della vergogna, possono dunque esser considerate come due grandi molle del cuore umano.

L'illusione ancora di questi sentimenti è sovvente portata sì lungi, che mettendo l'opinione nel luogo della verità, e più toccati dal desiderio della riputazione, che dalla cura di meritarla, noi ci lasciamo abbagliare dal desiderio di un falso onore, ovvero spaventare ancor più dal timore di una falsa infamia:

Falsus honor juvat, & mendax infamia terret (a).

IV.

Se mi restasse qualche dubbio ancora sopra questo soggetto, io non avrei che a considerare, ch' egli non ci ha punto di uomo sopra la terra, benchè depravato ch' egli sia al didentro, che voglia sembrar tale al di fuori, e liberarsi sfrontatamente al disprezzo, ed

(a) *Horat. Lib. I. Epist. 16. v. 39.*

ed alla indignazione degli altri uomini. I cuori i più induriti nel male, non commettono alcun errore, sopra del quale eglino non cerchino di spandere de' falsi colori per giustificarsi. Eglino affettano di sembrar giusti, anche allora, che agiscono più contra la giustizia; ed eglino confermano colla lor condotta la verità di ciò, che Cicerone ha detto dopo Platone; che di tutte le frodi la più criminosa, la più capitale (per seguire secondo la lettera le sue espressioni) si è quella degli uomini, che nel tempo, ch' eglino ingannano gli altri co' loro artificj, non sono occupati che dal desiderio di sembrare gente dabbene. E ciò appunto ha dato luogo di dire, egli ha molto tempo, che la mensogna stessa è obbligata di prendere le apparenze, o per parlar così, la maschera della verità, e che l'Ippocrisia è un omaggio forzato, che il vizio rende alla virtù.

V.

Se tal è l'impressione di questa primiera specie di spavento, che dipende dalla opinione, che sarà di quella, che alcuni mali reali ed indipendenti dalla nostra maniera di pensare, fanno sopra il nostro spirito, col timor del torto effettivo, che gli altri uomini possono farci nel nostro corpo, ovvero ne' nostri beni, e delle sensazioni dolorose che ne risultano nella nostra anima; ed io non posso evitare tutti questi mali dalla parte de' miei simili, se io violo a loro riguardo le regole della Legge naturale, che ci è comune, e che noi siamo obbligati reciprocamente di osservare.

VI.

Conchiudiamo dunque da questa specie di digressione, che io ho fatta sopra la natura dell' obbligazione, ed ancora della coazione, che le leggi naturali c' impongono; conchiudiamo, dico, ch' elleno meritano in effetti il nome di Leggi, preso in tutto il suo rigore, poichè l' uomo è obbligato, e come forzato a seguirle per tre generi di timore, che ne formano la disposizione penale, ovvero ciò che si appella la *Sanzione* della legge: timor di Dio, timor di se stesso, timor degli altri uomini. E qual legge può essere non solamente più rispettabile, ma più formidabile di quella ch' è stabilita con sì grandi e sì giusti terrori? In guisa che se io la violo, io mi metto in tumulto con Dio, con me stesso, con il genere umano, ed io mi espongo per conseguenza, o piuttosto io mi libero a tutte le pene, che debbo attendere da tre vendicatori inesorabili di questa legge.

VII.

Egli non è già ancora inutile di osservar quì, che queste tre specie di terrori non si trovano sempre riuniti in favore delle leggi positive, che non sono fatte che sopra di materie puramente arbitrarie. Egli ve ne ha molte, la trasgressione delle quali non attacca già nel medesimo tempo i miei tre grandi doveri, io voglio dire, ciò che io debbo a Dio, a me stesso, a miei simili. Io posso peccare contro una legge umana, senza mancare direttamente a ciò ch' è di dritto divino: io posso far torto a me stesso, in violando una legge positiva, senza nuocere in alcuna maniera a' miei simili: io posso

ſo mancare a ciò che una ſimile legge mi preſcrive a loro riguardo, ſenza fare un torto reale a me ſteſſo; ed egli ſarebbe di trovar degli eſempj di tutti queſti caſi. Ma non è giammai così della traſgreſſione delle Leggi naturali. Egli ci ha un ligame così ſtretto, e sì intimo tra i tre doveri, che ne ſono il fondamento, che io non poſſo contravenir a queſte Leggi, ſenza peccare nel medeſimo tempo contro Dio, contro me, contro gli altri uomini, e ſenza eſpormi ad eſſere condannato da tre Giudici ugualmente rigoroſi ed infleſſibili, cioè a dire, dall' Eſſere ſupremo, dalla mia propria coſcienza, e dal Genere umano.

VIII.

Sarò io dunque ſorpreſo dopo tutto ciò che io ho oſſervato fin quì ſopra i fondamenti, ſopra l'eſtenſione, ſopra l'autorità delle Leggi naturali, di aſcoltare il medeſimo orator Filoſofo, che io di già ho citato, cioè a dire Cicerone, fare una pittura ch'eſprime con tanta eloquenza, ed ancora con più di giuſtizia, il vero carattere di queſte leggi!

Egli è, dice (a), *egli è una legge animata, una ragion diretta, convenevole alla noſtra natura, e ſparſa in tutti gli ſpiriti: Legge coſtante, eterna, che co' ſuoi precetti ci detta i noſtri doveri, che colle ſue proibizioni ci fraſtorna da ogni traſgreſſione, che da una parte non comanda, o non proibiſce invano, ſia ch'ella parla alla gente dabbene, ovvero ch'ella agiſca ſopra l'anima de'cattivi: legge, alla quale non ſe ne può opporre un'altra, ovvero derogarla, e che non potrebbe eſſere an-*

(a) *Cic. de Rep. Lib. 3.*

annullata. Nè il Senato, nè il popolo non hanno il potere di liberarci da' ſuoi ligami; ella non ha biſogno nè di ſpiega, nè d' interpetre altro che di ſe ſteſſa: legge, che non ſarà giammai differente a Roma, differente in Atene, altra nel tempo preſente, altra nel tempo di appreſſo: legge unica, e ſempre durevole, ed immortale, che terrà a freno tutte le Nazioni, ed in tutti i tempi. Per quella egli non ci ſarà giammai, che un Maeſtro, ovvero un Dottor comune, un Re, ovvero un Imperador univerſale, cioè a dire, Dio ſolo. Egli è l' inventore di queſta legge, l' arbitro, il vero legislatore. Chiunque non vi ubbidirà punto, fuggirà ſe ſteſſo, diſprezzando la natura dell' uomo, e perciò ſolo, egli ſarà liberato a' più grandi tormenti, quando ancora egli potrebbe evitare quei che ſi appellano de' ſupplizj.

Così ha parlato Cicerone: così hanno penſato prima di lui le più forti teſte, i più grandi Filoſofi, i veri Sapienti dell' antichità; e quei che gli hanno ſeguiti, non vi hanno potuto aggiugner niente. Lo ſpirito umano ha fatto de' gran progreſſi nelle altre ſcienze; egli ha ſaputo rompersi delle vie ſconoſciute agli antichi, e ſcovrirvi, per così dire, delle nuove terre. Ma la conoſcenza del *Dritto Naturale* ha avuto ſubito tutta la ſua perfezione. Ella è tale oggigiorno qual era dopo il tempo, che gli uomini hanno cominciato a far uſo di lor ragione. Nè le rifleſſioni, nè l' eſperienza non hanno potuto farvi alcun cambiamento. La condotta di quei che hanno ſeguito la legge naturale, è ſtata in tutt' i tempi ed in tutt' i luoghi approvata, onorata, riſpettata; la traſgreſſione di queſta legge è ſtata al contrario

in

in tutt'i tempi ed in tutt'i luoghi riprovata, condannata, detestata. Non solamente, come si è già detto, i particolari sono sempre stati nell'uso di opporsele reciprocamente, i cattivi come i buoni; ma le nazioni ancora le più potenti, e ch' erano più nello stato di vincere e di regnare sopra i loro vicini colla forza delle armi; si son credute sempre obbligate di rendere omaggio all'impero universale di questa Legge suprema. Egli è facile di convincersene in leggendo tutte le dichiarazioni di guerra, ed i Manifesti, che le accompagnano. Egli non ve ne ha alcuno, ove non si possa osservare con quanta sollecitudine i Sovrani i più formidabili, si sforzano di mostrare la giustizia delle cause, che gli obbligano a rompere colle armi i ligami di quella Società naturale, che unisce tutt'i membri del Genere umano: come se tutte le Potenze della terra si facessero onore di riconoscere ch' elleno hanno nel Dritto naturale un Giudice, e per così dire, un maestro elevato sopra di loro, a cui elleno debbano render conto delle loro azioni, e come lo ha detto un de' nostri Poeti, *che dall'alto del suo Trono domanda i Re* (a).

Che mi sia dunque permesso di domandar quì, donde ha potuto venire questo rispetto comune, questo timore universalmente sparso in tutt'i paesi, ed in tutt'i secoli, se pure non è da ciò che la legge naturale è fondata, per così dire, sopra la coscienza del Genere umano. Dio che n'è l'autore, sembra avere stabilito questa coscienza in suo luogo, per esser co-

(a) *Esther Act. 3. Scen. 4.*

come il lume, o la face, che illumina le tenebre della nostra anima, e come una voce, che parla della medesima maniera a tutt'i cuori. Si può dire, che il *Dritto Naturale* si è formato col concorso e colla riunione de' suffragj di tutti gli uomini, presso i quali la lor coscienza la più intima, tiene sempre il medesimo linguaggio.

IX.

Ma se ciò così è, perchè dunque una legge, che imprime una venerazione così generale, uno spavento sì profondo, è ella sì male osservata? Perchè quell'età di oro, dove i Poeti ci dicono ch'ella bastava sola al Genere umano, ha egli sì poco durato? Perchè ha bisognato, che per la loro sicurezza comune, gli uomini si siano riuniti in differenti corpi, ovvero in differenti società, che hanno formato ciò che si appellano le Nazioni? Perchè egli è stato necessario, che in ciascuna Nazione vi fosse un governo, una Potenza sovrana, che dettasse delle Leggi nuove, per ispiegare, o per istabilire le regole del Dritto naturale, sia per aggiugnervi una moltitudine di Leggi arbitrarie e positive, sia per contener gli uomini nel lor dovere, col terrore de' supplizj, che una giustizia sempre armata contro di loro, ed alla quale non possono resistere, presenta continuamente al di loro spirito. Si vorrebbero quindi tirar delle conseguenze dalle leggi medesime, di cui il Dritto naturale è il primiero fonte, per contrastargli il carattere di legge. Dopo tutto ciò che si è già detto contro questa opinione, egli basterà di aggiugner qui due riflessioni. Pri-

Prima riflessione.

Sarebbe ugualmente inopportuno il far uso dell' obbligazione, ove le Potenze della terra si sono trovate di stabilire delle pene contro i violatori della legge naturale, per pretendere, che questa legge non fosse capace di contener gli uomini col timore, ch'ella può imprimere; che se si volesse conchiudere da tutt'i delitti, che si commettono nelle Nazioni anche le più polite, malgrado la grandezza de' castighi, di cui i colpevoli vi son minacciati dalle Leggi civili, che queste leggi siano impotenti per reprimere quei che vi controvengono.

La sorte delle leggi civili è quasi simile sopra di questo punto a quella delle leggi naturali, e la sola differenza, che vi può esser tra di loro a questo riguardo, si è che le prime ci sono conosciute per la ragione e la riflessione, e le ultime percuotono i sensi. Noi non vediamo le une che per lo spirito e per una sperienza, di cui le lezioni sempre lente, sono qualche volta troppo tarde, a luogo che le altre sono innanzi a nostri occhi, e presentano uno spettacolo tanto più spaventevole per colui, che intraprende di violarle, ch'egli riguarda le pene, che si pronunciano da' depositarj dell'autorità delle Leggi civili, come un oggetto presente, o poco lontano; e che l' oggetto delle pene, di cui la legge naturale minaccia quei che osano trasgredirla, non si dimostra che in una distanza che ne indebolisce troppo l'impressione.

Aggiunghiamo che la forza e la necessità della

le leggi naturali comparivano di una maniera più sensibile nello stato, ove il mondo si trovava prima della distinzione delle Nazioni, prima della formazione di quei gran corpi, che si appellano col nome di Regni, e di Repubbliche, prima del primiero stabilimento di tutte le leggi civili: ma noi non siamo più in quella situazione. E come le nostre persone, ed i nostri beni sono in sicurtà sotto la protezione delle Potenze, che governano ciascuna Nazione, colle leggi ch'elleno han fatte, e coll'ordine ch'elleno mantengono nella società di cui noi siamo i membri, noi sentiamo troppo più debolmente l'impressione della forza, onde le leggi naturali sono accompagnate: noi perdiamo di veduta lo stato, ove l'uomo sarebbe, se sentisse, se provasse continuamente che queste leggi fanno la sua unica risorsa. Noi ci lasciamo dall'altra parte abbagliare dallo splendore di quell'apparecchio esteriore che annuncia l'autorità delle leggi civili nello stato presente dell'umanità; e spaventati, come io di già ho osservato, dal periglio pressante, e per così dire, imminente che corrono quei che le violano, noi ci accostumiamo insensibilmente a pensare, ch'elleno sono le sole leggi, che possono dominare sopra di noi col timore. Il nostro errore va ancora qualche volta sì lungi, che la ricordanza del supremo Legislatore, del vero originale, o esemplare di tutte le leggi, è annullata in qualche maniera dalla sua immagine, cioè a dire, da' legislatori umani.

Si passa da questa disposizione fino a voler du-

dubitare, s' egli ci ha veramente delle leggi naturali, che obbligano l'uomo, ovvero se tutto ciò che si dice sopra di questo soggetto, non deve punto essere considerato come una chimera, ovvero una specie di sogno filosofico; e quindi il nostro spirito degradandosi da se stesso, e riducendosi alla condizione di uno schiavo, perviene a riguardare tutte le leggi come l'opera della volontà sola dell' uomo, a luogo di riconoscervi l'augusto carattere della volontà di Dio.

In fatti tutte le ordinanze umane, che si appellano leggi civili, non sono giuste, che in quanto ch' elleno sono fondate sopra de' principj di quella legge naturale, di cui Dio stesso è l'autore. Alcuna Potenza della Terra, come lo dice assai bene Cicerone, non può nè annientarla, nè derogarvi: i più grandi Re non debbono impiegare la loro autorità che per istabilir quella legge, col timor ch' eglino aggiungono a ciò, che quella imprime per se medesima. Eglino possono ancora spiegarla, svilupparla, tirarne delle conseguenze immediate o mediate, che tutti gli spiriti non sono già capaci di percepire, come rinchiuse nella legge naturale; in guisa che le leggi civili non sono, a propriamente parlare, o almeno elleno non debbono essere che la conferma, o la spiega, ed il supplemento di quella legge superiore, che ha preceduto lo stabilimento di ogni Potenza umana.

I Principi, egli è vero, possono fare ancora delle leggi di un altro genere, che formino un dritto puramente positivo, per ciò che egli

non

non ha per oggetto che delle materie arbitrarie, che possono essere regolate di una maniera, ovvero di un'altra, senza dare alcun colpo sopra le regole del dritto naturale. Ma queste leggi medesime che sono l'opera della sola volontà libera del Sovrano, hanno sempre un rapporto essenziale coi principj delle leggi naturali, o almeno col lor fine principale, perciocchè elleno debbono tendere sempre al buon ordine, alla tranquillità, alla felicità de' Popoli sudditi.

Così il Principe che le fa con questo spirito, adempie veramente con ciò un de' più grandi precetti del Dritto naturale, ciò a dire, l' obbligazione imposta a tutti gli uomini, e con più forte ragione a quei che li governano, di contribuire in quanto è in loro, alla perfezione ed alla felicità de' loro simili.

Seconda Riflessione.

Nello Stato stesso, ove il Genere umano si trova oggigiorno, e malgrado l'impressione degli oggetti sensibili, che, come si è osservato, lo portano ad attaccare una idea di forza all' autorità delle Leggi civili, piuttosto che a quella delle Leggi naturali; egli è vero intanto, che queste leggi immutabili son quelle, che agiscono più fortemente sopra il cuore del più gran numero degli uomini, e gli distornano dalla trasgressione delle regole, ch'elleno prescrivono tutte le volte, che la passione non mette l'anima in una specie di stato violento, ove ella perde in qualche maniera l'uso della ragione:

ne: ſtato, ov' egli avviene ſovvente, che le leggi civili non ſono già più capaci di ritenerla ugualmente come le leggi naturali.

Quante vi ha egli di azioni viziose, di cui il comune degli uomini ſi aſtiene per lo ſolo timore di eſſere riguardato come il violatore di queſte leggi? Perſona non vuol convenire, ch' egli le ha diſprezzate.

I più ingiuſti, i più violenti ancora, ſi vergognano di riconoſcerlo; e ſenza ripeter quì ciò che ſi è già detto ſopra queſto ſoggetto, ci contenteremo di aggiugnervi la grande differenza che lo ſpirito umano mette fra l' infrazione della legge naturale, e la controvenzione alle leggi poſitive. Mentre che taluno ſi crederebbe perduto di onore e di riputazione, ſe oſaſſe elevarſi pubblicamente contro i principj eſſenziali del Dritto naturale, ſi fa un gioco di confeſſare, quando può farlo impunemente, che ſi è eluſa l' oſſervanza di una legge puramente poſitiva. Egli non ci ha punto d' uomo che non confeſſi, s' egli vuol eſſer di buona fede, che l' autorità della legge naturale gli fa impreſſione: egli naſce, per dir così, interiormente perſuaſo dell' obbligazione, ov' egli è di riſpettarne le regole, come un Dritto immutabile, che non dipende punto dal fatto arbitrario della volontà di un Sovrano, ovvero di quei, che ſon incaricati dell' amminiſtrazione: s' egli viola queſte regole, egli ſente, nel momento iſteſſo, ch' egli ſi libera alla collera del cielo, alla tortura della ſua coſcienza, alla indignazione, ed alla vendetta degli altri uomini; motivo ſenza paragone più forte e più po-

potente, che il timor delle pene ſtabilite dalle leggi civili, che non fanno in effetti che render queſti motivi più ſenſibili collo ſpettacolo de' ſupplizj, ch' elleno vi aggiungono.

Queſte ſon dunque, per parlar sempre il linguaggio della ragione, queſte ſono le leggi naturali che formano la ſoſtanza, che fanno la forza reale ed eſſenziale delle leggi civili: ben lungi che queſte ultime leggi ſiano le ſole che meritano veramente queſto nome, come s' elleno foſſero le ſole, che foſſero ſoſtenute da motivi capaci di produrre una ſalutare violenza.

Ma io ho detto aſſai, e forſe anche troppo, ſopra ciò che risguarda il *Dritto naturale*; egli è tempo di paſſare alla ſeconda ſpecie di Dritto, che ſi è diſtinta da principio, cioè a dire, al *Dritto pubblico* di ciaſcuna Nazione.

PAR-

PARTE SECONDA.

Dritto Pubblico considerato in generale. Osservazioni preliminari sopra la natura di questo Dritto.

I.

SE ne sono già distinte due parti Principali. La prima, che non riguarda, che il didentro, ovvero l' interno di ciascheduna Nazione.

La seconda, che ha per oggetto il difuori, o l' esterno, cioè a dire, le altre Nazioni, o gli stati, coi quali ciascheduno stato ha delle relazioni, sia per la vicinanza, o per lo commercio, sia per gl' interessi comuni, o particolari, che l' obbligano ad osservare con quelle delle regole fondate sopra l' equità naturale, o sopra de' bisogni scambievoli.

Il primo oggetto forma il dritto pubblico di una Nazione considerata in se stessa, come s' ella fosse interamente isolata; e il nome, che conviene propriamente a questo dritto, si è quello di *Jus Gentis publicum*.

Il secondo oggetto dà luogo di stabilire delle regole comuni a più Popoli ligati fra di loro per le leggi generali della natura, o per dei trattati particolari; e questa seconda parte di dritto pubblico, può essere giustamente appellata il *Dritto delle Nazioni*, o il dritto, che si osserva tra le Nazioni, *Jus Gentium*, ovvero *Jus inter Gentes*.

II.

II.

L' ordine il più naturale sembra dimandare di applicarci tosto al primiero oggetto, in considerando ciascuna Nazione, rinserrata in un' isola, senz'alcun rapporto al di fuori, e potendo bastare pienamente a se stessa, senza il soccorso di altri Popoli.

III.

Egli è ben evidente, come già si è osservato altrove, che in questa supposizione, ciascuna Nazione può esser considerata come un sol uomo, di cui tutt' i Cittadini sono i membri: Tal è l'immagine, che la Scrittura Santa ci presenta con queste parole, *Surrexit Israel, quasi vir unus*.

Ma ciascuna de'le differenti parti, di cui il tutto è composto, considerata in particolare, è ella stessa un tutto. Così in quelle grandi società, che formano uno Stato, una Nazione, egli vi ha sempre due specie d'interesse, ovvero di felicità a distinguere.

Il primo, è l'interesse o la felicità di ciascun Cittadino, riguardato separatamente.

Il secondo, è l'interesse, ovverò la felicità di tutti i Cittadini considerati in comune, ovvero dello Stato intero.

Per bene sviluppare questi due interessi, e per osservare esattamente da una parte ciò che li divide, e che fa ch'eglino sembrino sovente combattersi reciprocamente, dall' altra parte ciò che deve unirli e conciliarli; egli è necessario di supporre quì alcune verità di fatto, o di dritto, che si possono riguardare come degli assiomi evidenti per se stessi, o come

me de' punti fiſſi ed immutabili nella materia preſente.

IV.

Prima verità di fatto.

Egli non ci ha quaſi più di Nazione Acefala, cioè a dire, che viva ſenza capo, e ſenz' alcuna ſortà di Governo. Tal è ſtato, ſi dice, il primiero ſtato del Genere Umano, allorchè egli ha cominciato a popolar la Terra; ed in queſto ſtato, egli non poteva conoſcere altre leggi, che quelle del dritto naturale. Ma ſuppoſto, che ſia vero che queſto Stato abbia giammai ſuſſiſtito, egli è certo almeno, che non ha punto durato lungo tempo, ſi è ben toſto inteſa la neceſſità e 'l vantaggio di conſociare ed unire ſotto una medeſima dominazione gli uomini ſparſi, e ſovvente nemici gli uni degli altri, per addolcire i lor coſtumi; per chiudere in alcuni giuſti limiti la lor libertà naturale, per prevenirne gli abuſi, o le conſeguenze funeſte; e queſta è una opinione molto probabile, che ciaſcuna famiglia avendo toſto formata una ſpecie di corpo naturale, ch' è ſtata la prima imagine di tutte le ſocietà, l' unione delle differenti famiglie ha prodotto in ſeguito ciò che ſi è nomata una Nazione, un Popolo, uno Stato: così il più antico Governo è ſtato quello de' Padri di Famiglia, che ha ſervito apparentemente di modello a tutti gli altri. Di là viene forſe, che preſſo i Romani la potenza Paterna conteneva originariamente il dritto della vita e della morte ſopra i figli; don-

de si è potuto conchiudere ancora, che a più forte ragione, il medesimo dritto dovea appartenere ai padroni sopra gli schiavi, che aveano acquistati per dritto della Guerra, e che loro essendo debitori della vita, ch'eglino aveano loro conservata a condizione di servire, meritavano di perderla, allorche eglino cadevano nella ingratitudine a riguardo de' loro benefattori.

Vendere cum possis captivum, occidere noli (a);
Serviet utiliter . . . . .

Si trovano altrimenti de' Re stabiliti dopo il tempo di Abramo, e le Dinastie di Egitto sembrano ancora rimontar più alto. Ma quì non è luogo di ricercare l'origine, e di far la storia di tutti i Governi, che sono sopra la Terra. Egli basta di osservare, che se si eccettua un picciolissimo numero di Popoli selvaggi, che vivono forse ancora senza Re e senza legge, tutte le Nazioni del mondo hanno riconosciuto, ch'egli era necessario, che ciascuno corpo avesse una testa, o che ogni Stato avesse un capo, per contener tutt'i membri nell'ordine, e per diriggere le differenti operazioni al bene comune della società.

V.

Seconda verità.

La necessità di un Governo essendo così riconosciuta di fatto, egli è evidente, e si può provare nel dritto, che, come io già l'ho osser-

(1) *Horat. Lib. 1. Ode 16.*

ſervato altrove, l' oggetto eſſenziale di ogni ſocietà civile, o di ogni Nazione, cioè a dire, del capo e de' membri, è la felicità del corpo intero; e poichè io mi ſon convinto in ſtabilendo i fondamenti del dritto naturale, che io non poſſo trovare la mia felicità particolare, che in tendendo alla perfezione del mio eſſere, io debbo riconoſcere ancora, che la felicità di uno Stato intero non può trovarſi, che nella ſua perfezione. Quei che governano, debbono dunque aver per oggetto e per fine del Governo, la perfezione e la felicità di quei che ſono governati, nelle quali coſe ſono neceſſariamente rinchiuſe la lor propria perfezione, e la lor felicità perſonale.

VI.

Io debbo al preſente, come già l' ho avviſato nell' Art. 3. paragonare le due ſpecie d' intereſſi, che ſi trovano in ogni Nazione, io voglio dire, l' intereſſe di ciaſcnn membro riguardato ſeparatamente, e l' intereſſe del corpo intero conſiderato in generale. E queſto paragone mi ſcuovre ſenza pena le verità ſeguenti, che io credo poter ſupporre com' evidenti per ſe ſteſſe.

VII.

Terza verità.

La felicità particolare di tutt' i membri di una medeſima ſocietà, fa la felicità comune della ſocietà intera, allo ſteſſo modo come l' integrità e la ſalute di ciaſcuno de' membri del corpo umano forma il buono ſtato, ovvero, ſe

così può parlarsi, la felicità di tutto il corpo. Uno Stato non può esser che felice, allor che tutt'i sudditi lo sono.

VIII.

Quarta verità.

Reciprocamente la felicità totale di una Nazione considerata in generale, racchiude la felicità particolare di ciascun Cittadino, e 'l medesimo paragone mi rende questa verità così sensibile come la precedente.

Sebbene alcuno de'membri del mio corpo non pruovi alcun' alterazione, che gli sia propria, se intanto l' abitudine intera della macchina, che io animo, è sconcertata, se le funzioni della vita animale non si esercitano punto con quella facilità, e con quella uguaglianza, che constituiscono lo stato della salute, egli non ci ha alcuna parte del mio corpo, che non se ne risenta ben tosto, quando ciò non sarebbe che per una specie di abbattimento o d'incomodo; e di diminuzione almeno di una parte del suo vigore ordinario. Or sopra questo punto è lo stesso del corpo Politico come del corpo naturale: la sana disposizione del tutto, e la felicità comune, che ne risulta, dipende dal buono stato delle sue parti, il che la terza verità m' insegna: e la felicità di ciascheduna parte è ancora racchiusa in quella del tutto, ciò che mi fa conoscere la quarta verità.

IX.

Due conseguenze puranche evidenti, nascono dall' una e dall' altra, ed elleno non possono es-

esser contestate che dai cattivi Politici, o da' cattivissimi Cittadini.

La prima, che in ogni genere di Governo quei che ne tengono le redini, son'obbligati, ancora per loro vero interesse, e lor propria felicità, di tendere continuamente a far quella de' loro sudditi. Persona non gode più, che loro della grandezza, della gloria, della felicità, di cui sono eglino i dispensatori: la felicità del loro stato, che si divide tra i sudditi, si riunisce nella lor propria persona; felici quando i lor sudditi lo sono, e più felici allora che ciascun di loro; infelici, ed in un senso più infelici che quei che son governati, allor ch' eglino non regnano che sopra dei miserabili.

La seconda conseguenza si è, che reciprocamente ciascuno de' Cittadini deve ancora per la sua propria felicità, e suo vero interesse, concorrere con tutte le sue forze al bene comune dello Stato intero. Egli ci ha un ligame sì stretto, e sì intimo tra questi due interessi, ch' eglino debbono essere riguardati, come uniti con un ligame indissolubile. Guai a colui, che vuol separarli. Nissun Sovrano, qualunque sia il nome, che se gli dà, quantunque grande sia il suo potere, non potrebbe godere di una reale felicità, se i suoi sudditi non la dividano con lui; e nessun suddito non può dalla sua parte pervenire alla felicità, che può convenire alla sua situazione particolare, se il Sovrano, ovvero lo Stato ch' egli rappresenta, è infelice.

Egli non è dunque punto vero, come una falsa Politica, ovvero un' adulazione che pre-

senta una vanà idea della grandezza, vorrebbero farlo credere, che l'interesse di un Re sia opposto a quello del suo Popolo. Egli non è già più vero, sebbene si dica sovvente, che l'interesse pubblico non abbia punto di più gran nemico, che l'interesse particolare. Si dice il vero, se non si vuol parlare che del fatto, e non esprimere che ciò che avviene in effetti che troppo frequentemente, ma ciò non è per cui bisogna giudicare di ciò che deve essere: niente non è più comune, che di vedere gli uomini accecarsi ed ingannarsi sopra di ciò, che dovrebbero intendere il meglio, io voglio dire, sopra il loro vero interesse. Eglino lo cercano, ove non è; eglino non lo cercano dov'è; e si può dir loro sovvente, come S. Agostino: *quærite quod quæritis, sed non quærite ubi quæritis*. Ciò è dunque per uno sbaglio sì ordinario, che i Principi ed i Popoli non travagliano sempre reciprocamente a rendersi felici. Nella speculazione, eglino non osano negare, che non lo debbono; e s'eglino fanno il contrario in pratica, ciò accade per l'illusione del di loro spirito, o per la corruzione del loro cuore, che abbandonano la via di una felicità, che non può essere completa, nè da una parte, nè dall'altra, s'ella non è comune al Principe ed ai sudditi. Sostenere il contrario, è pretendere combatter quì il dritto per lo fatto, ciò è cadere nella medesima contraddizione, che se si osasse avanzare, che un Essere ragionevole non è già obbligato di condursi con ragione, perciò che è raro, che l'uomo la segua nella sua condotta; ovvero ch'e-

egli non dev' esser virtuoso, perchè il vizio regna troppo più nel mondo, che la virtù.

X.

Ma se tutte le verità precedenti sono ugualmente certe, sono io nel dritto di conchiuderne, che la proposizion seguente debba esser messa ancora nel numero di queste nozioni preliminari, di cui io sono tutto occupato nel momento presente.

Quinta verità.

Ciò che io ho supposto di subito come una verità di fatto, attestata ugualmente dal sentimento uniforme di tutte le Nazioni, può dunque essere riguardata al presente come una verità dimostrata nel dritto con de' principj incontrastabili, e questa verità si è, che alcuna moltitudine, alcuna società di più uomini, ovvero di più famiglie, non può essere felice, nè in generale, nè in particolare, s' ella non ha un capo, una potenza sovrana, che regoli saviamente tutte le operazioni de' suoi membri. La necessità di un tal Governo è sì conforme alla natura dell' uomo, e talmente indicata dallo sregolamento stesso di questa natura, che si può riguardare come una conseguenza della legge naturale, ovvero rivelata, per così dire, agli uomini per la ragione, ed alla quale l' esperienza non ha fatto che rendere una testimonianza più sensibile e più alla portata del comune degli spiriti.

XI.

Ma vuolsi assicurarsene ancor più? Egli

non vi ha che a ripigliare la continuazione di queste proposizioni ugualmente evidenti.

I. L'uomo non può esser felice, che per la perfezione, che gli conviene; ed egli è più, o meno infelice a proporzione di ciò ch'egli è più, o meno lontano da questa perfezione.

II. L'uomo considerato nella solitudine non può bastare a se stesso, sia per proccurarsi li beni, che desidera, sia per mettersi al coverto de' mali, che l'opprimono.

III. Egli è lo stesso degli uomini riguardati non già in una intera solitudine, ma come viventi separati gli uni dagli altri, senz'alcun ligame che gli unisca. Ciascun di loro scorgerà ben tosto, che gli mancano più cose utili, ovvero aggradevoli, che sono tra le mani degli altri; e questi quì provando ancora dalla sua parte il medesimo sentimento, eglino riconosceranno tutti il bisogno reciproco, che hanno di supplire al di lor bisogno, alla loro indigenza particolare, coll'abbondanza, e col superfluo degli altri.

Si può fare un ragionamento presso a poco simile sopra i mali, da cui la debolezza umana è minacciata continuamente. Degli uomini sparsi, ed indipendenti gli uni dagli altri, e viventi senza Re, e senza legge, si crederanno necessariamente sempre esposti a vedersi togliere i loro beni, e la vita stessa senza potere assicurarsi di un momento di riposo e di tranquillità.

Cercheranno eglino a proccurarsi ciò che loro manca per la via della forza e della violenza, ovvero a rendersi formidabili per la medesima

ma via per impedire i loro simili di turbargli nel godimento de' loro beni? Ma come ciascun di loro è nello stato di farne tanto dalla sua parte, tutti gli uomini diverranno dunque ben tosto nemici gli uni degli altri, simili a quei guerrieri usciti da' denti del Dragone seminati da Cadmo, che la favola avea fatto nascere le armi alla mano per distruggersi scambievolmente, come s'ella avea voluto esprimere quello stato, che un malvagio filosofo ha appellato la Guerra di tutti contro tutti, *bellum omnium contra omnes*, e ch'egli ha voluto per una supposizione contraria all'umanità stessa, far passar per lo stato primiero del Genere umano.

IV. Indipendentemente dal bisogno, che gli uomini hanno gli uni degli altri per ottenere i beni che desiderano, e per evitar i mali, che temono; il piacere, che la veduta e la conversazione de' loro simili loro fa sentire, sarebbe stato sufficiente per impegnarli a preferire la dolcezza e gli comodi della società alla noja, ed alla tristezza della solitudine, e di quello stato di separazione e di dispersione, di cui io parlo.

V. Ma come questa società potrà ella far loro godere della felicità, che vi cercano, s'ella non è regolata di tal maniera, che vi trovino in effetti quella sicurezza, quella tranquillità, quella communicazione facile de' loro vantaggj scambievoli, che deve formare, non solamente il ligame, ma la felicità del corpo intero, come quella de' suoi membri? Egli è evidente, che non si può pervenire ad un sì grande bene, che per due vie, cioè a dire, o

per

per l'imperio della ragione, o per quello dell' autorità.

VI. La prima, egli è vero, farebbe la più perfetta, e la più onorevole alla umanità.

Ciafcuno uomo fenza dubbio, ciafcun cittadino dovrebbe tendere da fe ftеffo a quefto fine, per ciò che, fecondo ciò ch'è ftato detto, il fuo vero intereffe fi trova fempre contenuto nell' intereffe comune della focietà.

Ma egli è chiaro da una parte, che nello ftato prefente, ove noi vediamo il Genere umano, ed ove egli è ftato ridotto per la caduta del primo uomo, non fi potrebbe fperare, che le intelligenze e le volontà di tutti gli membri del medefimo corpo fiano talmente condotte dalla ragione naturale, ch'elleno confpirino ugualmente a non fare alcun male ai loro concittadini, a proccurargli per contrario tutt' i beni, che dipendono da loro: e poichè la concordia è rara tra quei, che fono ufciti dal medefimo fangue, tra i fratelli fteffi; come potremmo lufingarci di vederla regnare tra quei, che non hanno alcun ligame fimile, e ciò per lo folo poter della ragione?

Da un' altra parte, egli non è meno evidente, che come gli uomini nafcono uguali per effenza, eglino mancano ancora ugualmente del poter neceffario per contenerfi reciprocamente nell' ordine convenevole, o in quella fpecie di armonia, che dev' effer fempre mantenuta tra l' intereffe pubblico, e l' intereffe particolare. Eglino poffono ben darfi fcambievolmente de' configli utili, poffono far parlar la ragione, che loro è comune; ma non di-

pen-

pende già da loro di obbligar gli altri a seguirne il lume, e di fare in guisa, che i loro consigli divengano de' precetti, e delle leggi, la violazione delle quali sia punita.

Che avverrà egli, se i membri della società non si accordano tra loro sopra di ciò, che realmente è ragionevole? L'esperienza fa vedere, che in più uomini lo spirito forma sovvente più di problemi, che non ne risolve; la regola, che taluno crede essere la più sicura, e la più utile alla società è riguardata da un altro come dubbiosa, ovvero ancora come nociva. Egli avverrebbe per rapporto alle massime dello stato, ciò che è avvenuto negli oggetti della Filosofia. Tutti gli uomini convengono, che bisogna obbidire alla ragione, ma ciascuno pretende averla dal canto suo: onde son nate le dispute eterne delle sette Filosofiche, e di là nascerebbero ancora delle querele senza fine in uno Stato, che vorrebbe darsi la gloria di non riconoscere, che l' Imperio della ragione. Ella dovrebbe riunir tutt' i sudditi, ed ella non servirebbe per lo più, che a dividerli, ciascuno volendo attribuirsi il privilegio esclusivo di una ragione superiore, alla quale tutti gli altri membri della società sarebbero obbligati di soggettarsi.

Che si riguardi dunque, se si vuole, l' Impero della ragione, come il più naturale, ed il più legittimo di tutti; che si rappresenti come la Regina di tutte le creature ragionevoli, che dovrebbero non aver bisogno di alcun altro maestro: si dirà vero se non si considera l' uomo, che nello stato della perfezione,

ne, al quale egli è destinato per sua natura, e nel quale era stato creato. Ma se si passa da ciò ch' egli deve essere a quel ch'è, una dolorosa esperienza c'insegna, che questa ragione che dovrebbe governare tutte le Nazioni, è intanto ben debole, quando ella vuol regnare sola, e per se stessa sopra gli uomini. Egli bisogna, s'ella aspira a riuscirvi, che chiami in suo soccorso delle ricompense, o de' castighi, che agiscano piuttosto sopra il di loro cuore, che sopra il di loro spirito; e ch' ella metta così in moto tutto ciò, che può eccitare i lor desiderj, o i loro timori.

Ridotta dunqu' ella malgrado ad imprestarsi le armi da' suoi più grandi nemici, io voglio dire dalle passioni, egli bisogna, che la ragione ne faccia, s'ella lo può, come delle truppe ausiliarie, per vincere con quelle quei che resistono alla forza naturale della verità, ch'ella lor rappresenta.

Per conseguenza egli è stato necessario, che la disposizione degli oggetti, che agitano più fortemente il cuore umano, e che ne sono come i principali fonti colla speranza, o col timore, fosse rimessa tra le mani di un capo, ovvero di un'Autorità suprema, che, divenendo così l'arbitro sovrano de' beni, e de' mali della vita presente, può regnare colle passioni sopra le passioni stesse.

Tal è stato il vero oggetto di tutte le specie de' Governi, che sono sopra la terra. Questo non è il luogo ancora di distinguerli, e di farne il paragone: egli basta al presente di osservare, che di qualunque genere siano

ſiano, cioè a dire, ſia che la potenza ſovrana riſieda in un ſolo, ſia ch' ella ſia confidata ad un certo numero più, o meno grande di cittadini; le differenti forme di Governo convengono tutte in queſto punto, ch' egli vi ha ſempre in ciaſcuna Nazione un poter ſovrano, ed un' autorità, alla quale tutt' i membri del corpo politico ſono aſſoggettiti, ſenza che non vi avrebbe affatto Governo. Egli non vi è perſona, che non ſenta, che una intera Anarchia, cioè a dire, lo ſtato di una indipendenza intera, ove gli uomini non avrebbero alcuna forma, alcun padrone commune, ſarebbe di tutti gli Stati il più contrario al bene della ſocietà, o piuttoſto il più funeſto a tutti quei, che viverebbero in quella ſituazione.

XII.

Che mi reſta egli dunque a conchiudere da queſta ſerie di propoſizioni, di cui il ligame o la conneſſione ſola ne fanno la pruova? Se ciò non è:

I. che la neceſſità di un Governo qualunque ſia, è una verità ugualmente dimoſtrata per la ragione, che per la eſperienza.

II. Che un Governo, ſebbene imperfetto e mal regolato, vale ancor meglio, o piuttoſto, è meno cattivo, che l' Anarchia intera, ovvero lo ſtato di una indipendenza aſſoluta.

III. Che un buon Governo è di tutti gli Stati quello, che è il più favorevole all' umanità; che queſto felice ſtato conſiſte principalmente nell' armonia, e nel concerto che ſia mai più poſſibile, tra l' intereſſe pubblico, e l' intereſſe particolare.

IV. Che la ragione ſola eſſendo impotente per

per istabilire, e per conservare un simile stato, non vi si può pervenire, che per la via dell'autorità.

XIII.

Ma ciò non è forse assai ancora per me di aver appreso dalla ragione stessa il bisogno, ch'ella ha, per condurre gli uomini, di prendere ad imprestito il soccorso dall'autorità. Io posso, ed io debbo ancor andar più lungi, in convincendomene, come io credo poterlo fare, che questi è Dio stesso, che dev'essere riguardato come il vero fondatore di quest'autorità suprema, di cui ho io riconosciuta la necessità.

XIV.

Non solamente egli me lo annunzia per se stesso allor che dice nella Scrittura Santa; *per me regnano i Re ; per me Reges regnant ;* ovvero allor che S. Paolo, inspirato dallo spirito Divino ci dichiara, che ogni Potenza viene da Dio, *non est potestas nisi a Deo*. Ma la ragione è perfettamente uniforme sopra di questo punto colla rivelazione: ed io non ho bisogno per ben comprenderlo, che di fare le due riflessioni seguenti.

XV.

Prima riflessione.

Dio in creando l'uomo gli ha dato per un effetto di sua bontà, ovvero se si può dir così, della *beneficenza* essenziale all'essere sovranamente perfetto, l'uso de' beni, che la terra produce. Egli ha voluto, ch'ella fosse abitata da' suoi discendenti, che tutti sortiti da un mede-

desimo corpo, debbono riguardarsi come componenti una gran Famiglia, di cui li differenti rami sono sparsi in tutte le parti del mondo. Eglino sarebbero privati dei soccorsi necessarj alla lor conservazione, se non si ajutassero scambievolmente; e d'altra parte eglino trovano del piacere a vivere co' loro simili, e vi son portati per un movimento naturale, che sussiste fin tanto che non è alterato da qualche passione, che gli divide. Dunque Dio ha destinato l'uomo a vivere in società. Le pruove di questa verità potrebbero moltiplicarsi all'infinito, s'ella fosse suscettibile di un dubbio ragionevole; ed egli basterebbe ancora di rimetter que', che non vorrebbero già convenirne, al di lor sentimento interno, ed alla loro esperienza continua.

E questo è ciò, che ha spiegato Dio stesso agli uomini; ed il medesimo oracolo, che ha detto: *Voi amerete il Signore vostro Dio con tutta l'anima vostra*, ha detto ancora, *Voi amerete il vostro prossimo come voi stesso*. Secondo precetto simile al primo, che suppone necessariamente de' ligami, pe' quali gli uomini si accostino naturalmente, e si uniscano gli uni cogli altri.

Ma se l'uomo per sua natura, per la instituzione divina, è chiamato allo stato della società; egli non è punto meno evidente, che questo è lo stato di una società ben regolata, e veramente utile a tutti i suoi membri. Or egli è impossibile, come io ho detto, che una società sia ben ordinata, s'ella non ha capo, ovvero un superiore comune, che ne allontani, o che vi diminuisca tutto ciò che può esser noci-

civo al corpo, ed a' membri; che mantenga, e che aumenti tutto ciò che può loro essere vantaggioso; in un motto, che secondo l'espressione di un Giureconsulto Romano, renda gli uomini buoni, o benefacenti coll' allettamento della ricompensa, e gl' impedisca di divenir malvagi, o malefici col timor delle pene.

Dunque Dio ha voluto ancora, che ciascuna Società, ciascuna Nazione avesse un capo supremo, che fosse come il primier motore di queste due grandi molle del cuore umano, cioè a dire, della speranza, e del timore.

Seconda Riflessione.

L'uomo è stato creato ad immagine di Dio, di quell' Essere onnipotente, che regola, che dirigge, che governa tutti gli Esseri inferiori, secondo il consiglio di una volontà sempre giusta, sempre vantaggiosa a quei, che la seguono. Questa verità è stata attestata dalla teologia stessa del Paganesimo; ed uno de' Poeti i più profani dell' antichità, ne ha conservato la tradizione, allorchè dice (a), in parlando di quella terra, onde il corpo del primo uomo fu formato:

Quam satus Japeto mixtam fluvialibus undis
Finxit in effigiem moderantum cuncta Deorum.

Egli bisogna per conseguenza, che l' uomo trovi in se alcuni tratti almeno di una sì augusta rassomiglianza; ed egli la riconosce ancora per via del sentimento, per poco, ch' egli rifletta su di ciò che avviene nella sua anima.

Egli

(a) *Ovid. Metam. Lib. I.*

Egli non può dubitare, che Dio non gli ha dato una intelligenza, una ragione, che presiede a tutt'i movimenti volontarj del suo corpo, a tutte le operazioni libere del suo spirito; e ciò si è di questa parte superiore del suo Essere, che un altro Poeta profano ha detto (*a*):

. . . . . *Hanc alta capitis fundavit in arce,*
Mandatricem operum, prospecturamque labori.

L'uomo non è già solamente l'immagine della Divinità; egli è stato ancor appellato sovvente il picciol mondo, o il mondo in breve, e come in accorcio. Di là viene, che il più sublime degli antichi Filosofi ha creduto di non poter meglio delineare il piano di una Repubblica perfetta, o di un Governo perfetto, che in paragonandolo con quell' imperio naturale, che l'uomo esercita sopra di se stesso.

Egli paragona subito le passioni, e gli appetiti naturali con quei, ch'esercitano la professione delle armi, che coltivano la terra, che fanno il commercio, che si occupano nelle arti, che tutti debbono essere contenuti in una esatta disciplina per la conservazione, e 'l buon ordine del corpo politico. L'intelligenza, o la ragione, alla quale appartiene di comandare alle passioni, di regolare l'uso degli appetiti naturali, e di condurre l'uomo intero, gli sembra esser l'immagine la più naturale di quell' Autorità suprema, ch'è l'anima di ogni Governo, e come il primiero mobile di tutte le operazioni, che tendono alla perfezione, ed alla felicità del corpo, e de' membri della Società.

Così l'avea concepito colui, che l'Antichità

 ha

(a) *Claudian. Panegyr. in IV. Consulat. Honor. Aug.*

ha chiamato il *Divino Platone*, in quella Repubblica, di cui si può dire, ch' egli era stato l' architetto, o il costruttore sopra il piano di Socrate suo maestro; e sebbene se gli rinfaccia di aver formato un modello sì perfetto, che non potrebb' essere imitato, e di cui per questa ragione la perfezione stessa ne fa il difetto, egli non n'è già meno permesso di adottare il paragone, che questo Filosofo ha fatto del governo interno della ragione in ciascun uomo considerato separatamente col governo esteriore della Potenza suprema, ch' è stabilita in ciascuna Nazione; e la conseguenza evidente di questo paragone si è, che bisogna nel corpo politico, come nel corpo naturale, che ci sia sempre un' anima, una intelligenza, una ragione dominante, ch' eserciti il suo imperio sopra tutte le parti inferiori, e che le rapporti tutte al fine comune, cioè a dire, al bene del corpo intero.

Platone non ha dunque fatto, che sviluppare una immagine naturale, che ciascun uomo capace di riflessione trova in se stesso. L' Autor della natura ce ne ha dato l' idea per la conoscenza, che noi abbiamo di ciò, che accade dentro di noi; e noi non facciamo, che percepire questa idea più in grande, allorchè noi l' applichiamo al corpo intero di ciascuna Nazione.

In ciò in effetti Dio fa risplendere in tutto il suo lume il carattere il più eminente di quella divina rassomiglianza, ch' egli ha impresso sopra il fronte della più perfetta delle creature, che sono sopra la terra. La sua confor-

formità con l' essere Divino non si manifesta giammai di una maniera più sensibile, che allora quando noi gettiamo gli occhi sopra quei che tengono le redini del Governo. I Profeti stessi hanno loro detto: *voi siete de' Dei, voi siete tutt' figli dell' altissimo* (a). Eglino non ne sono già meno caduchi, e mortali; il medesimo Profeta ne gli avvertisce; ma, se non si riguarda in loro che l' autorità di cui godono, eglino non ne rappresentano già meno che quella di Dio stesso.

Quindi segue ancora, che come la più grande opera della Potenza suprema è la legge, che diviene la regola comune di tutte le nostre azioni esteriori nell' ordine della società, ella è stata appellata dai Filosofi, dai Giureconsulti, dagli Oratori stessi, un beneficio, ed un dono di Dio, che l' ha resa la padrona, e come la Regina delle cose divine ed umane, affinchè ella supplisca al difetto dell' intelligenza, o della riflessione, che si osserva nella maggior parte degli uomini, e divenga, se così può dirsi, la ragione di quei, che non ne hanno punto.

Nasce quindi l' obbligazione essenziale di ubbedire alle leggi del Principe, in quanto che non prescrivano niente di contrario alle leggi di colui, per cui eglino regnano, e per cui eglino debbono regnare, esprimendo la sua perfezione nella loro condotta, com' eglino rappresentano la sua autorità nel potere che loro ha confidato.

Quindi ancora, per una conseguenza necessa-

I 2 ria

(a) *Psal. 81. Ego dixi, Dii estis, & filii excelsi omnes.*

ria, nasce questa verità sì fortemente annunciata a tutti gli uomini da S. Pietro, da S. Paolo, e da tutt' i primi predicatori dell' Evangelio, che *chiunque resiste alle Potenze, resiste all' ordine di Dio stesso*; e che l' obbedienza che si deve loro, è fondata non solamente sopra il timor de' castighi, di cui i refrattarj sono minacciati, ma sopra un sentimento di coscienza, sopra un dovere di Religione: *non solum propter iram, sed propter conscientiam*. In guisa che non si può peccare contro la legge del Sovrano, senza peccare contro la volontà di Dio stesso: dottrina che gli Apostoli aveano ricevuta immediatamente dal loro Divino maestro, allorchè egli impose silenzio ai Farisei colle sue parole adorabili, che sono state tante volte ripetute da secolo in secolo, e che lo saranno sempre fino alla fine de' secoli: *rendete a Cesare ciò ch' è dovuto Cesare, ed a Dio ciò ch' è dovuto a Dio*. Non già che l' Imperio di Cesare possa essere uguagliato, nè ancor paragonato all' Imperio di Dio, ma perchè questi è Dio, che regna per Cesare, e che in ubbidendo a Cesare si ubbedisce a Dio.

XV.

Ogni Potenza suprema di qualunque genere ella sia, vien dunque da Dio, la ragione me lo insegna, e la rivelazione me ne assicura. Ma se la cosa è così, che debbo io rispondere a quei, che vorrebbero applicare al Regno ciò che un Poeta ha osato dire della Divinità stessa?

Primus in orbe Deos fecit timor (a):

e che pretendono, che ciò che ha fatto i Re è an-

(a) *Statius Thebaid. Lib. 3.*

è ancora il timor de' perigli, e de' mali, di cui gli uomini erano minacciati in quello ſtato, ch' eglino chiamano ſtato di Natura.

Ciò ha fatto, mi ſi dice, che eglino hanno preſo il partito di darſi un Padrone comune a tutti, per non averne già *tanti*, *quanti vi avrebbe di uomini più forti*, *che ciaſcun di loro*; onde conchiudono ancora ſopra la fede di un altro Poeta, che l' utilità è ſtata la ſola madre delle leggi;

Atque ipſa utilitas juſti prope mater & æqui (a):

in guiſa che la Giuſtizia non è ſortita, che dal ſeno della ingiuſtizia ſteſſa.

Io voglio ben intanto ammettere per un momento la loro ſuppoſizione, in ſervendomi contro di loro del metodo, che gli Matematici appellano la *Regola di falſa poſizione*, e per la quale eglino dimoſtrano, che la ſuperficie del mare è rotonda, o sferica, in cominciando dal ſupporre, che non lo è affatto.

Io dirò dunque a quei, di cui io ho rapportato l' opinione: voi volete, che ciò ſia il timore di un male inevitabile, che abbia impegnato gli uomini a ſagrificare una parte della lor libertà al piacere di goder più tranquillamente di ciò che loro ne reſtava in ſommettendoſi ad un Padrone comune: io lo voglio, come voi; ma penſare ed agir così, non è ciò fare un atto di ragione, e prenderla per regola della ſua condotta? Dunque; in bandendo toſto la ragione per ſoſtituirvi il motivo di un timore fondato ſopra la ſola eſperienza, voi

 ſie-

(a) *Horat. Sat. III. Lib. I.*

fiete forzati di titornar voi fteffi a riconofcere che ciò è per la rifleffione, e per confeguenza per la ragione, che gli uomini hanno fentito la neceffità di un Governo, donde fegue evidentemente che lo ftabilimento di ogni Potenza fuprema ha la fua forgente e la fua origine nella ragione.

Dunque la fuppofizione fteffa, ch' efclude i configli della ragione, per cercare altrove l' origine di ogni Governo, fa vedere al contrario che bifogna a quella rapportarne lo ftabilimento.

Che fi dica, fe fi vuole, che come egli è raro di trovar negli uomini quella ftefa di genio e quell' attenzione profonda, che fa prevenire i mali per una providenza falutare, che ciò è per una trift' efperienza, e per così dire, a loro fpefe, ch'eglino hanno cominciato a riconofcere la neceffità di unirfi gli uni cogli altri, e di ftabilire la lor unione coll'autorità di un buon Governo: che rifulterà egli da quefta rifleffione? Lungi da crollare i principj, che io ho ftabiliti, ella non fervirà, che a confermarli. In effetti, che gli uomini fi fiano portati tofto a feguire i configli della ragione, o che l'efperienza ve gli abbia guidati, egli non farà punto meno certo, che una ragione illuminata, ed i fentimenti naturali all'uomo, fono i veri fondamenti di ogni focietà, e di tutte le fpecie di Governo.

XVI.

Io fento infine de' filofofi, che ragionano di un'altra maniera fopra un punto sì importante.

Eglino non difconvengono punto che la necef-

cessità di un Poter supremo non sia stata dettata agli uomini dalla Ragione, o da una esperienza, che loro ne ha dato luogo; ma in riconoscendo questa verità, eglino attribuiscono unicamente l'origine di ogni Governo ad una specie di Patto, o di convenzione volontaria, per la quale un Popolo, ovvero una Nazione intera ha giudicato a proposito di darsi un Padrone, in guisa che secondo loro, l'Autorità suprema, ch'è stabilita in ciascheduno Stato, deve la sua nascita alla sola volontà di quei che vi si sono sottomessi, come se Dio non ne fosse punto il vero autore.

XVII

Qualunque cosa ne possano dire i partigiani di questo sentimento, egli non ci ha giammai, e non ci sarà potenza, che non sia stata, e che non sia sortita dal seno dello stesso Dio. Questi è che avendo formato gli uomini per la società, ha voluto, che i membri, di cui ella sarebbe composta, fossero sommessi ad un Poter superiore, senza il quale quella non poteva essere nè perfetta, nè felice. Egli è dunque il vero Autore di questo potere: da lui dunque il Capo di ciascuna Nazione lo tiene come una porzione di quella Potenza suprema, di cui la pienezza non può risedere, che nella Divinità. Così per esempio, per esprimer questa verità con una immagine sensibile, il Sole può esser riguardato come il padre di ogni lume, ed i corpi che lo riflettono, o che lo rimettono sopra di altri corpi, gl'illuminano in verità, ma coi raggi, che ricevono dal sole, dal quale s'imprestano tutto il di loro splendore. Egli

è facile di comprendere, che in questo paragone, il sole è l'immagine di Dio, mentre che i corpi che non brillano che per lo sole, di cui eglino non fanno che riflettere e spandere il lume, rappresentano i Re, ovvero quei che presiedono al Governo.

XVIII

Colui, o quei, ne' quali risiede la suprema potenza, son dunque le immagini, ed i Ministri di Dio. Ella può essere tra le mani di un solo, ovvero di più uomini, secondo la costituzione di ciascuno stato. Dio che è il fonte, la sorgente e l'unico autore di ogni potenza; Dio che la racchiude solo in una pienezza così immensa come la perfezion del suo Essere, ha ben voluto intanto che degli Esseri intelligenti e ragionevoli, che degli uomini, ch' egli ha creati a sua immagine, e ch' egli ha messi, come parla la Scrittura, nella mano del lor consiglio, avesser parte fino ad un certo punto alla scelta di quei che sarebbero appellati ad un Governo, che lo stato presente dell' uomo in questa vita rende assolutamente necessario. Dio ancora ha trovato buono, che la maniera di far questa scelta dipendesse puranche fino ad un certo punto dalla volontà, dal genio, ovvero dall' inclinazione di ciascuno de' Popoli, che formano quelle grandi società, che si appellano una Nazione, ovvero uno Stato.

XIX.

Ma tuttavia, a che si riduce tutto ciò che i Popoli posson fare per darsi un Padrone? Ciò consiste appunto di servir d' Istrumen-

mento a colui, che naturalmente è il padrone di tutti gli uomini, io voglio dire, a Dio, da cui solamente quegli che monta sopra il Trono riceve tutta la sua autorità.

Così in una Republica a ciascun cangiamento di persone incaricate del Governo, il Popolo nomina, e presenta a Dio, se si può usare questa espressione, quei pei quali egli dev' esser governato.

Così nelle Monarchie elettive, sopra i suffragj della Nazione, ovvero di quei, che la rappresentano, Dio accorda la sua instituzione, se così può parlarsi, ovvero dà l'Investitura della corona a colui, ch'è eletto nelle forme prescritte dalle leggi di una Monarchia elettiva.

Così nei Regni ereditarj, Dio fa sopra la scelta della Famiglia, alla quale lo scettro è attaccato, ciò ch' egli fa nelle Monarchie elettive sopra la scelta della persona, a cui la corona è deferita, cioè a dire, per seguire il paragone di alcuni Giureconsulti, che per una specie d' infeudazione fatta in favore della Famiglia dominante, Dio vuol ben trasmettere la Potenza Reale di generazione in generazione al primogenito di questa Famiglia, in guisa che come nell'ordine feudale il Signore è stimato rinnovellare la primiera investitura in favore di ciascuno novello successore, così nelle Monarchie ereditarie, ciascuno di quei, che vi sono appellati successivamente, è rivestito da Dio, in montando sul Trono, del medesimo potere, che il suo predecessore.

E ciò voll' esprimer Carlo Magno allor che

per

per prendere possesso dell Imperio, egli mise la sua spada sopra l'Altare, donde la riprese poi un'altra volta, come per protestare con questa cerimonia augusta, ch'egli riconosceva aver da Dio il potere, ch'egli andava ad esercitar sopra gli uomini.

Quindi ancora è derivato, che l'antico uso di elevare i novelli Re di Francia sopra una rotella, ovvero sopra di uno scudo, essendo caduto in disuso, vi si è sostituito in seguito ed in Francia ed altrove, la cerimonia religiosa della consegrazione, e della coronazione affinche da una parte i Re protestassero pubblicamente in faccia degli altari, che ciò è da Dio, ch'eglino regnano, e che dall' altra, i Popoli ricevendo così il lor Re in qualche maniera dalle mani di Dio stesso, fussero troppo più disposti per ciò a riverirlo ed ubbedirgli, non solamente per de' motivi di timore, o di speranza, ma per un sentimento ed un principio di Religione.

Quindi è, che i Monarchi, o gli altri Capi del Governo in ciascuno Stato, e di qualunque maniera che la suprema Potenza vi sia deferita, non possono dispensarsi di riconoscere, com'eglino lo fanno pubblicamente, che tutta la lor Potenza non è che una emanazione, ovvero una debol' effusione di quella immensità di potere, che non risiede, che nella Divinità.

Per ciò tutto si conduce all'unità; tutt'i ruscelli rimontano, per così dire, fino alla lor sorgente. Tutti quei che partecipano al Governo di un Stato rapportano il lor Potere al Principe, ovvero alla Potenza suprema da cui lo

lo ricevono, ed il Principe ſteſſo, o quei ch' eſercitano la Potenza Sovrana, ne rendono omaggio a Dio, che lor la dà, come al Re de' Re, ed al Signor de' Signori, *Regi Regum*, & *Domino Dominantium* (a). Ciò appunto forma ciò che può appellarſi la Gerarchia Secolare, e Temporale, non meno dipendente dalla Divinità, come dalla ſua origine, o dal ſuo principio, che la Gerarchia Eccleſiaſtica, o Spirituale.

XX.

Ma egli non baſta punto di eſſermi ſtudiato di ben conoſcere l'autore di ogni Potenza ſtabilita nell' ordine del Governo temporale, o Politico; io debbo andar più lungi, ed eſaminar al preſente, qual è la ſteſa di queſto potere, e qual n'è l'oggetto?

XXI.

Per prepararmi ad approfondare una materia sì importante, io mi richiamo ſubito un picciolo numero d' Idee generali, di cui ho già parlato altrove, e che poſſono ſervirmi di guida nella ricerca preſente.

Prima idea Generale.

Il grande è in un ſenſo l'unico oggetto di ogni Società civile; come di ciaſcuno Eſſere ragionevole conſiderato ſeparatamente, è la perfezione, e la felicità, che n'è l'effetto e come la ricompenſa.

Se-

(a) *Ad Thimoth. Cap. 6. v. 15.*

Seconda idea Generale.

Ogni Corpo Politico, come ogni corpo naturale, ha una testa ed un capo, che presiede a tutt'i membri. Questo capo, e questi membri son' obbligati scambievolmente di travagliare a la lor perfezione, e felicità comune, perchè la felicità del tutto dipende da quella delle parti, e la felicità delle parti dipende da quella del tutto.

Terza idea Generale.

Io aggiungò ancor quì, che questa obbligazione scambievole di rendersi perfetto e felice, è tanto più grande nella persona del capo, che il suo potere è più grande in paragonandolo con quello de' membri, che sono i suoi sudditi. Eglino non possono contribuire al bene dello Stato, e di colui, che n'è il capo, che pei mezzi, che son proprj a ciascchedun di loro; a luogo, che il capo o quei che lo rappresentano in una Rep., hanno tra le lor mani la Potenza suprema, e la forza di tutto il corpo, che si esercita per loro, e che li mette nello stato di assicurare solidamente e la perfezione e la felicità del Popolo sommesso alle lor leggi. Così, per esprimerci quì di una maniera geometrica, si può dire, che l'obbligazione imposta a ciascun cittadino di travagliar, per quanto è in lui, alla perfezione, ed alla felicità comune, è alla medesima obbligazione considerata in persona di quei, che esercitano l'Autorità suprema, come il potere di cia-

ciascun cittadino, è al potere di quei a cui questa autorità è confidata.

Quarta idea Generale.

Io conchiudo dalle osservazioni precedenti, che la perfezione, e la felicità di uno Stato ben governato, debbono consistere in quest' ordine, in questo rapporto, in questa corrispondenza, in quest' armonia, e questa specie di concerto che fa, che ciascuno cittadino in travagliando alla sua perfezione, ed alla sua felicità particolare, travagli nel medesimo tempo alla perfezione ed alla felicità del corpo intero, mentre che dalla sua parte il Sovrano, o colui che governa, non cerca a rendersi felice e perfetto, che per la sua attenzione, e per parlare così, per la sua propensione continua alla perfezione, ed alla felicità di quei, che gli sono sudditi.

Quindi è, che, come si è detto altrove, ogni Nazione perviene a non essere più riguardata, che come un sol uomo, nel quale la felicità de' membri fa quella del capo, come la felicità del capo fa quella de' membri; verità che non potrebbe esser troppo ripetuta, e che sarebbe a desiderare che i Principi, ed i lor sudditi avesser tutti ugualmente nel cuore.

Quinta idea Generale.

Dopo aver parlato in generale della perfezione e della felicità; egli è tempo di distinguerne due specie differenti.

La

La prima ſi racchiude nei limiti della vita preſente, e ſi può dire, che la perfezione, e la felicità umana conſiderata nello ſpazio sì corto del tempo, che l' uomo paſſa ſopra la terra, dipende dal buon uſo, ch' egli fa de' beni, e de' mali di queſta vita, nella ſocietà, e nello Stato, ove la Providenza lo ha ſituato.

La ſeconda ſpecie di perfezione e di felicità non conoſce alcuni limiti; ella ſormonta quei della vita preſente, e più forte, che la morte ſteſſa, ella ha per oggetto i beni, ovvero i mali di una vita, che non finirà giammai.

Io ho di già oſſervato altrove, che noi ne troviamo una ſpecie di preſagio, o di preſentimento al di dentro di noi ſteſſi; i penſieri ed i deſiderj della noſtra anima ci annunciano, ch' ella porta nel ſuo ſeno come un germe d' immortalità: la ragione ci conferma in queſto ſentimento per le conſeguenze, ch' ella deriva dalle idee, che noi abbiamo della ſcienza divina; ed infine la rivelazione ſoprannaturale finiſce di convincerne della realità de' beni, e de' mali della vita futura.

Seſta idea Generale.

Queſte due ſpecie di perfezione e di felicità ſon diſtinte per le differenze eſſenziali, che ſi preſentano naturalmente al mio ſpirito, ed io non farò punto male di arreſtarmi quì un momento a conſiderarle.

Pri-

Prima Differenza.

A qualunque grado, che il bene che risulta dalla mia perfezione, e dalla mia felicità temporale, possa esser condotto, egli non riempie giammai tutta la estensione della mia intelligenza, ed egli sazia ancor meno la vasta capacità della mia volontà. Non solamente ogni bene finito, e limitato resta sempre al disotto della immensità de' miei desiderj, ma io sento, che ciò che mi manca è infinitamente al di sopra di ciò che io possedo.

Lo stesso è del male, che noi proviamo, e che noi temiamo nello stato della vita presente. Noi ne siamo sovvente ancor più oppressi che dal bene. Ma noi non ne riconosciamo punto meno, che il male di questa vita resta sempre finito e limitato come il bene, sempre per conseguenza suscettibile di accrescimento, o di aumentazione, senz' arrivar giammai alla infelicità infinita.

Seconda Differenza.

Quando ancora la mia perfezione, e la mia felicità presente potrebbero esser portate al più alto grado, compiere tutte le vedute del mio spirito, esaurire tutt' i desiderj del mio cuore, egli lor mancherebbe sempre un carattere essenziale per soddisfarmi pienamente, cioè la stabilità, la durata costante ed interminabile: senza ciò, nel colmo stesso della prosperità, io sarò sempre obbligato di dir con Seneca, *subit invisa cogitatio: & hæc quamdiu? Quanto du-*

durerà la mia felicità. Questo pensiero importuno, *la mia felicità mi scapperà forse, e svanirà in questo momento*, verrà sempre a turbare il mio riposo, ed avvelenare i miei piaceri. Invano sarei sicuro di goderne per un tempo considerabile. Ciò ch'è finito può egli giammai esser lungo? Quel che io dico della perfezione e della felicità del mio stato, o piuttosto del mio pellegrinaggio sopra la terra, io posso dirlo ancora della mia imperfezion passagiera e della mia infelicità temporale, con questa differenza, che ciò che mi affligge nel bene si è ciò che mi consola in qualche maniera nelli mali di questa vita. A qualunque grado ch' eglino siano portati, eglino possono finire, e tosto, o tardi eglino finiranno di fatti. Se io godo de' beni presenti, io sono spaventato dal timore di perderli: se io provo al contrario i mali presenti, io sono consolato dalla speranza di vederli finire. Egli non ci ha, che i beni ed i mali della vita futura che possono bandire in quei, che ne saranno satollati, ogni sbigottimento, ovver ogni speranza, per ciò che eglino sono bollati, per dir così, al conio della eternità di Dio stesso; *Ego Dominus, & non mutor* (a).

Ultima Differenza.

Egli mi sembra, che se io facessi sempre un buon uso della mia ragione, io potrei trovare i mezzi da rendermi ancor felice, ovvero ancor poco infelice, per quanto è possibile nella vita presente. Ma

(a) *Malach. Cap. III. v. 6.*

Ma qualunque desiderio io abbia di pervenire a questa perfezione, ed a questa felicità, che ha il doppio carattere di essere nel medesimo tempo compita ed immutabile, io non potrei dissimularmi, che io ignoro la vera via, che mi vi può condurre sicuramente, od almeno, che io non la scorgo per me stesso, che molto confusamente. Io ne ho in verità alcune nozioni; ma elleno son oscure, e la rivelazion naturale, che non consiste, che ne' lumi oscuri ed imperfetti della mia debole ragione, mi abbandona quasi interamente sopra di questo punto. Il suo più grande sforzo si termina a mostrarmi ciò che mi manca, ed a farmelo desiderare.

Io sento in effetti che, sia per tendere veramente ed utilmente ai beni eterni, sia per garantirmi dai mali, che hanno il medesimo carattere, io avrei bisogno di due soccorsi, di cui io già ho parlato altrove; voglio dire di un soccorso di lumi, o di conoscenze, che mi mostri il cammino, per lo qual solamente io possa arrivare all'ultimo termine della mia perfezione e della mia felicità, e di un soccorso di sentimento, che mi dia la forza di marciare in questo cammino, in guisa che l'allettamento di questo sentimento diriga i movimenti del mio cuore, mentre che l'evidenza de' lumi che mi sono donati, diriga le operazioni del mio spirito.

Invano io cerco in me stesso questi due potenti soccorsi; il lume e la forza mi mancano ugualmente nel tristo stato, ove io sono ridotto: i miei simili ancor deboli, ancor bisognosi

come me, non possono darmi ciò ch'eglino non han punto; ed in questa specie d'impotenza, che mi è comune con loro, io sono sovvente pronto ad esclamare come Medea (a):

Video meliora proboque
Deteriora sequor . . . . .

Io scorgo il vero bene, e'l vero male, fino ad un certo punto; ma questo vero bene, che io percepisco, e che io amo naturalmente, che io desidero anche di seguire, io non lo seguo punto: questo male che io scovro ancora, che io ancor detesto, che io voglio fuggir veramente, io non la fuggo punto. Quasi sempre contrario a me stesso, approvando ciò, che io non so punto, e condannando ciò che io faccio, io trovo nel mio cuore, e'l colpevole, e'l giudice, che vi mantengono una guerra continua, ed infelicemente per me, quegli è ordinariamente il colpevole, ch'è il più forte, a vergogna del Giudice, ridotto a deplorare il male, ch'egli non può impedire.

Sarò io dunque sorpreso dopo ciò di ascoltare S.Paolo stesso gridare: *Infelice che io sono, chi mi libererà da questo corpo di morte* (a)? E la mia ragione, se ella segue fedelmente ciò che risulta dalla conoscenza, che io ho di me stesso, non mi detterà ella punto la risposta, che il medesimo Apostolo si fa in quel luogo? *Questi sarà Iddio solo*, che sarà il mio liberatore; la sua grazia sola può, e mostrarmi la via de' veri beni, e darmi le forze di seguirla in liberandomi dalle catene, che mi circondano in que-

(a) *Ovid. Metamorph. Lib.* 7.
(b) *Rom. C.* 7. *v.* 24.

questo corpo di morte, ove io fo la mia infelice dimora (*a*).

CONTINUAZIONE

D' Idee, o di Principj sopra il Dritto delle Genti *propriamente detto, cioè a dire, quello che ha luogo da Nazione a Nazione, e che avrebbe dovuto essere appellato,* Jus inter Gentes *piuttosto che* Jus Gentium.

I.

Ciascuna Nazione intera potendo esser considerata come un sol uomo, per quella unità di leggi, ed interessi, e di Governo, che non ne fa, che un sol tutto, ed un sol corpo Politico; egli è evidente, che tutte le regole del Dritto naturale che han luogo tra gli uomini considerati separatamente, ovvero tra un uomo ed un altro uomo, debbono essere ancor osservate tra una Nazione ed un' altra Nazione.

II.

Si deve ancora osservare, che come la discordia, o l'unione, le querele, o la pace, sono d' una conseguenza infinitamente più grande tra gli Stati o i Sovrani, che tra i particolari, l'osservanza delle Leggi naturali è senza paragone più importante e più necessaria tra i differenti Stati paragonati gli uni cogli altri, che tra i sudditi della medesima Dominazione.

(a) Il manoscritto di quest' opera finisce qui; onde pare, che la seconda parte non fu compita. Nello Squarcio seguente si troverà una idea di ciò che dovea essere trattato nella terza parte.

III.

Egli non è punto vero, come Obbes ed i suoi seguaci han preteso, che il primo stato del Genere umano sia stato, o abbia dovuto essere uno stato di guerra, e che ciò sia il solo timor della violenza che abbia fatto nascere nell'uomo il desiderio, e l'amor della pace; e che abbia formato il primiero ligame della società.

Egli è della pace, come della salute, che ha preceduto la malattia. L'una è lo stato naturale, l'altra un accidente, che sconcerta la natura. Il bene è più antico nel mondo, che il male.

L'amor del riposo e della tranquillità è nato coll'uomo. Egli non bisogna punto di motivi particolari per vivere in pace: egli ne bisognano al contrario per sortire da questo stato naturale, e per passare a quello dell'agitazione e della Guerra. Dunque l'unione ha preceduto la discordia: dunque la pace è più antica nel mondo che la Guerra.

Noi sentiamo nel nostro cuore una inclinazione naturale pei nostri simili. Noi siamo commossi se noi li vediamo patire: se loro accade qualche accidente, il primo movimento ci porta a soccorrerli: noi amiamo a communicar loro i nostri pensieri, ed ad apprendere ciò ch' eglino pensano: la solitudine ci dispiace, e ci attrista: la società ci sostiene, e c'inspira un sentimento di gioja.

Si può giudicarne per le prime società, che si sono formate tra gli uomini.

La prima di tutte è stata il Matrimouio: egli è stato un amor naturale, che ne ha forma-

mato i ligami. Si dirà, che il primo marito, e la primera Donna abbiano cominciato ad odiarsi, ed a farsi la guerra?

La stessa cosa si osserva della seconda specie di società, ch'è quella del padre e della madre coi loro figli; e della terza, che si forma tra questi figli stessi, cioè a dire tra i fratelli. Si supporrà che sebbene nell' infanzia eglino sembrassero amarsi scambievolmente, intanto eglino nascano nemici?

La quarta specie di società è quella di una Famiglia composta di più rami. Egli è ancora evidente, che il sangue, che unisce quei che sortono da un ceppo comune, gli renderà naturalmente amici gli uni degli altri, fin tanto che le passioni non vi faranno punto nascere de' motivi di discordia.

La quinta società è quella di molte Famiglie, che si riuniscono in una medesima Città per proccurarsi la dolcezza del vivere coi loro simili, e gli altri avvantaggi, ch' eglino non trovano punto nella solitudine. Tal è il primo motivo, che gli unisce nella veduta di supplire a ciò che lor manca quando son separati, coi soccorsi scambievoli, ed i servigj reciproci, ch' eglino si rendono gli uni agli altri allorache son riuniti.

Se il timore de' pericoli che potrebbero minacciarli nella solitudine, la cura della lor sicurezza, può essere ancora un novello motivo della loro unione, questo ancora è una nuova ragione per impegnar queste Famiglie a conservar tra di loro una perfetta intelligenza.

Perchè dunque il primiero movimento di que-

queſte Famiglie riunite ſarebb' egli di odiarſi e di nuocerſi ſcambievolmente?

Infine la ſeſta e la più grande di tutte le ſocietà, è quella di più Città, e di più abitazioni, che formano un Corpo intero di Nazione; e queſta ultima ſpecie di ſocietà è ſuſcettibile della medeſima rifleſſione, che le precedenti.

Perchè queſte grandi Società comincerebbero elleno ſenza cauſa e ſenza provocazione, ad odiar quelle del medeſimo genere? Non ſe ne percepiſce ancor alcuna ragione. Si vede al contrario, che elleno hanno un intereſſe naturale a ben vivere co' lor vicini. Egli biſogna, che ſopravvengono de' motivi di querele e di diviſione per venire finalmente alle guerre. Ma lo ſtabilimento di ciaſcuna di queſte Società ha preceduto queſte cauſe: dunque ella ha cominciato dall' eſſere in pace colle altre Società ſimili.

IV.

Così conſiderando tutte queſte differenti ſpecie di Società nella lor naſcita, ſi troverà per tutto, che il deſiderio del bene le ha formate piuttoſto che il timor del male. Un' affezione ſcambievole de' biſogni reciproci, ne ſono ſtati i primi vincoli. Dunque ancora una volta ogni Società è cominciata dall' inclinazione, che ci porta tutti à vivere in pace co'noſtri ſimili.

Invano de' Filoſofi più ſottili, che ſolidi, e ſovvente amatori de' paradoſſi, hanno voluto immaginare, che la ſcena del mondo naſcente ſi era aperta colla guerra.

I Poeti più degni di eſſer creduti *ſopra di* que-

questo punto, perch' eglino han parlato troppo più presso alla natura, hanno fatta una supposizione più verosimile, quando eglino han detto, che la prima età del mondo era stata l'età dell' oro;

Aurea prima sata est ætas, quæ vindice nullo
Sponte sua, sine lege, fidem rectumque colebat (a).

Se questa età ha poco durato, secondo i medesimi Poeti, ciò è seguito, perchè le passioni hanno ben presto fatto tacer la ragione. Ma la ragione parlava quando si è fatta tacere: ella esisteva prima che la passione l'oscurasse, e la turbasse, ed ella non ispirava all'uomo, che de' sentimenti di pace.

Dunque lo stato della pace è il primiero stato, lo stato naturale dell'uomo, e se la guerra è sopravvenuta nel mondo, questa è una malattia, come si è già detto, ch'era stata preceduta dalla sanità, di cui ella non è stata, che il disordine, ed ogni disordine suppone un ordine antecedente.

V.

La Pace tra le Nazioni è un sì grande bene, ch'egli è evidente, ch'elleno non potrebbero prendere troppo di precauzioni per conservarla, nè per conseguenza esser troppo attente ad evitare, ovvero a distornare tutto ciò, che può essere una causa, ovvero un pretesto di rottura, e di guerra.

VI.

Tutte le misure, ch'elleno debbono prendere per ciò, e tutte le regole, che sono natural-

(a) *Ovid. Metamorph.*

ralmente obbligate di prescriversi scambievolmente per pervenirvi, sono contenute in queste due massime generali, che non hanno punto meno luogo tra gli Stati, che tra i particolari. Non fate punto contro gli altri ciò che voi non vorreste già, che gli altri facessero contro di voi. Fate per gli altri tutto ciò, che voi vorreste che gli altri facessero per voi.

VII.

Secondo queste regole, ciascheduno particolare debbe goder senza perturbazione di ciò che gli appartiene, e gli Stati hanno dritto di conservare ciò ch' eglino posseggono legittimamente. Il possesso in questa materia ha per oggetto o le persone, o le cose.

Le Persone in quanto ch' elleno fanno parte di uno stato, e che sono sottomesse alla potenza che lo governa.

Le cose in quanto ch'elleno son sottomesse al *Dominio*, *o all' Imperio*, alla Potenza sovrana, e situate nell' estensione dei limiti di ciascuna Dominazione.

VIII.

Egli non si tratta dopo ciò per formarsi una giusta idea di ciò, che si appella il *Dritto delle Genti*, che di dedurre delle giuste conseguenze da questi due Principj fondamentali; e per farlo con ordine, si può ridurre la spiega di queste conseguenze ai punti seguenti.

I. Quali sono i veri mezzi di conservare, e di mantenere una pace durevole tra le Nazioni differenti?

II. Si posson dare delle giuste cause da romper la Pace, e di sortir da uno stato sì felice, per